Ediție îngrijită, note și indice de nume

de

FLORICA ICHIM și VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Studiu introductiv

de

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

I

COLECȚIA „BIBLIOTECA DE FILOSOFIE"

SERIA „FILOSOFIA UNIVERSALĂ CONTEMPORANĂ"

CAMIL PETRESCU

DOCTRINA SUBSTANȚEI

I



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

BUCUREȘTI, 1988

Redactor: DAN PETRE
Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN

Bun de tipar: 6.01.1968
Coli de tipar: 26,50


Tiparul executat sub comanda nr. 498 la Întreprinderea Poligrafică „13 Decembrie 1918", str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97 Bucureşti, Republica Socialistă România

STUDIU INTRODUCTIV

„...voi scrie pînă la 25 de ani versuri, pentru că este vremea iluziilor şi a versurilor; voi scrie între 25—35 de ani teatru, pentru că teatrul cere şi o oarecare experienţă şi o anumită vibraţie nervoasă; voi scrie între 35—40 de ani romane, pentru că romanele cer o mai bogată experienţă şi o anume maturitate expresivă. Şi abia la 40 de ani mă voi întoarce la filosofie..." [1] — aşa mărturisea Camil Petrescu a fi răspuns propunerii făcute de profesorul său P. P. Negulescu de a urma o carieră în filosofie la terminarea facultăţii. Acel „nu" spus filosofiei, în 1919, era doar un refuz de carieră universitară spre care greu s-ar fi putut îndrepta tînărul care militase pentru intrarea României în război, care luptase ca voluntar din chiar 14 august 1916 (ca un examen impus propriei sale conştiinţe), fusese rănit, dat dispărut, trăise lungi luni de prizonierat şi, în toţi anii aceştia de studii universitare, de front şi iar de studii, scrisese: scrisese versuri, articole, o piesă de teatru. Tînăr student, „cu conştiinţa înmărmurită", trăise în vîltoarea evenimentelor şi consemnase cu verb ardent fapte cutremurătoare de vitejie sau de laşitate, înregistrase „cu ochi halucinaţi" imagini pentru tot restul vieţii şi nu putea rămîne, acum, tocmai acum, retras, într-un moment cînd ţara întreagă se reconsidera între noi hotare, cînd părea a se fi deschis un cîmp larg speranţelor. Credea, ca şi peste 20 de ani, în zilele celuilalt război, în destinul cultural al patriei sale, în situarea României pe scara istoriei universale şi îşi iubea neamul „cu patimă neţărmurită" („... pentru că noi ştim că indiferent de vicisitudinile istorice, care devin, într-o oarecare măsură inoperante, românismul este chemat la o afirmaţie de cultură dominantă, în aşa măsură că tot ceea ce s-ar putea să piardă într-un domeniu, să se redobîndească în alt domeniu unde dominaţiile nu se mai

[1] *De vorbă cu Camil Petrescu*, interviu de Vasile Netea în „Vremea" anul XV, nr. 686 din 14 februarie 1943, pag. 6—7.

pot impune brutal. O scriem în această zi de 20 martie 1944, noi, care atunci cînd ne-am gîndit la esenţa însăşi a românismului, n-am avut niciodată complexe de inferioritate şi nu-i un motiv să le avem în aceste zile") [2]. Atunci, cum să se retragă într-o carieră universitară în 1919? Războiul şi experienţa lui dramatică l-au îndepărtat, pentru moment, de filosofie, pentru ca a doua conflagraţie mondială să-l oblige, imperios şi cu nerăbdare febrilă, la redactarea a ceea ce a numit *Doctrina substanţei*. (În 20 iunie 1940 nota, referindu-se la creaţia din cîmpul literelor şi publicisticii: „Orice rînd scris e o falsificare. M-am mulţumit să consider războiul o experienţă şi am redactat 300 de pagini de maşină în şase luni ca întîie versiune a «sistemului substanţialist». Mi-am spus că războiul este o experienţă apogetică şi că, atunci cînd fatalitatea face să te întîlneşti cu el, trebuie să profiţi ca să-l studiezi... De altfel, numai aşa am putut trece prin vîltoarea morală şi intelectuală a zilelor acestea, cînd atîtea naţiuni s-au prăbuşit, atîtea certitudini s-au revizuit. Înfrigurat, furios, exasperat, am notat în caietele mele şi am lucrat lungi ore zilnice. Nici un confident nu mi-a fost posibil, într-atît această experienţă apogetică i-a anulat pe toţi în jurul meu. Prostia şi spaima ideală au apărut fără fard şi fără amabilitatea socială. Dacă n-aş fi avut lucrarea aceasta nu ştiu cum aş fi suportat teribila criză" [3]). Între cele două momente ale arcului de timp sînt două decenii de creaţie, materializate într-o operă uriaşă, în bună măsură necunoscută (din publicistica sa, de pildă, a apărut numai o infimă parte, scenariile de film doar prin reviste, din material masiv pentru volumele *Românii e... deştepţi*, *Plicul negru* şi *Atomul* n-au rămas decît pagini răzleţe, însemnările sale medicale zilnice sînt încă în caiete ş.a.m.d.). Pînă la *Doctrina substanţei*, versurile, piesele de teatru, romanele au urmărit întrucîtva eşalonarea propusă sieşi în discuţia legată de măgulitoarea propunere a profesorului P.P. Negulescu, lor adăugîndu-li-se, însă, eseuri, scenarii de film, articole (în peste 70 de publicaţii), conferinţe, lucrări de estetică, cărţi de călătorie ş.a.

Studiul filosofiei îl începe, ca orice licean al vremii, în clasele a VII-a şi a VIII-a la secţia reală a liceului Gh. Lazăr din Bucureşti (notat cu media 7,25 şi, respectiv, 7,50), iar la Facultatea de Filosofie şi Litere, secţia filosofie şi geografie se înscrie la 11 noiembrie 1913,

[2] Camil Petrescu, *Cuvînt înainte* la eseul *Idealism transcendental şi idealism critic* de Virgil Stancovici, în „Caiete filosofice", nr. 8/1944, pag. 414.
[3] Camil Petrescu, *Note zilnice (1927—1940)*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1975, pag. 155—156.

frecventînd în 1913—1914 anul I, în 1914—1915 anul al II-lea şi în 1915—1916 anul al III-lea, pentru ca licenţa să o ia abia în 1919 după întoarcerea din prizonierat. În matricola 126, din 1913, corespunzînd studentului Camil Petrescu, la rubrica rezultatelor la examene sînt înscrise bile albe la toate obiectele de studiu, adică: *Etică şi sociologie, logică, psihologie, estetică, istoria filosofiei, enciclopedia filosofiei, pedagogie, literatură română*. În iunie 1914, i s-a conferit, pe bază de examen, bursa de studii *Hillel*, care înceta la 23 martie 1919. Arhivele Universităţii bucureştene mai păstrează încă, între paginile cererii sale de înscriere la bursa oferită de Fundaţia Carol I, cele două lucrări ale studentului din anul I avînd ca subiecte: *Fenomenele fundamentale ale atenţiei* şi *Motivele şi scopurile acţiunilor omeneşti*, (ambele purtînd pe ele nota 9 şi iscăliturile profesorilor I. Rădulescu-Pogoneanu şi G. G. Antonescu.)

Din *Jurnalul* lui Tudor Vianu reţinem o imagine din acei ani: „... Se înscrisese... la Facultatea de filosofie din Bucureşti şi ne întîlneam uneori la cursurile şi seminariile lui Motru, ale lui Negulescu. Acesta din urmă observase pe auditorul lui din primele bănci. După citirea fiecărei lucrări seminariale, Negulescu întreba: «Ce părere are domnul Camil Petrescu?».

Domnul Camil Petrescu avea totdeauna o părere neaşteptată, foarte originală, debitată cu precipitarea minţii lui rapide". „Uneori mă duceam să-l văd în odăiţa lui, pe o stradă din coasta Arsenalului.

— Am de gînd — îmi spunea el — să scriu o dramă şi un sistem filosofic" [4]. În chiar acel an, a scris, într-adevăr, prima variantă la drama *Jocul ielelor* şi un text despre axiome, pe care autorul l-a păstrat de-a lungul vieţii, în pofida tuturor avatarurilor pe care le-a cunoscut existenţa sa, text datat şi el mai 1916.

Dar perioada studenţiei şi mediul universitar se pot reconstitui, după cum mărturisea şi autorul într-un interviu [5], din romanul *Ultima noapte de dragoste, întîia noapte de război*. De aici putem afla despre orientarea şi diversitatea lecturilor sale filosofice (Socrate, Platon, Aristotel, Descartes, Bacon, Locke, Berkeley, Leibniz, Kant, Mach, ş.a.), despre audierea unui curs de matematici superioare (la care se va întoarce peste un sfert de veac) şi mai ales despre gîndurile şi intensitatea trăirilor viitorului om de litere. („Reluasem studiul apriorismului kantian, şi cîteva zile am avut impresia că am găsit o explicaţie menită să revoluţioneze filosofia. Era în mine un luminiş egal, o claritate

[4] Tudor Vianu, *Jurnal*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1963, pag. 39—40.
[5] *Cu Camil Petrescu despre el şi despre alţii*, interviu de Jack Berariu în „Rampa", anul XVI, nr. 4419 din 12 otombrie 1931.

binefăcătoare asemeni calmului de fulg pe care-l dă morfina". „Atunci am înţeles, am simţit, înfiorat, că poate exista o lume superioară dragostei şi un soare interior, mult mai calm şi mult mai luminos, în acelaşi timp. Gîndeam neîntrerupt cu o intensitate de halucinat. De la un exemplu treceam la altul, şi de la o descoperire la alta")[6].

Îi avea profesori pe P. P. Negulescu *(istoria filosofiei şi enciclopedia filosofiei)*, pe C. Rădulescu-Motru *(logică)*, pe I. Rădulescu-Pogoneanu *(estetică şi etică)*, pe Mihail Dragomirescu *(literatură română)*, marcat fiind, îndeosebi, de personalitatea celui dintîi din cursurile căruia, mărturisea a fi deprins „exerciţiul logic" şi „bruma de spirit critic", cu care era înarmat, „extrema prudenţă în faţa «genului genial», la care adăuga „hotărîrea examenului permanent, preocuparea pentru punctul vulnerabil, grija unei lucidităţi continue"[7]. Dintr-o scrisoare de dragoste, datată aproximativ 1914 (existentă la biblioteca Academiei R.S. România, C. inv. 174.186) aflăm că lucrările la Facultate şi le expunea după simple note „numai după un plan redus" fapt confirmat şi prin datele oferite în *Ultima noapte*.... Războiul întrerupe pentru Camil Petrescu şirul luminos al acestor expuneri austere rămase pentru el „printre amintirile cele mai straniu senzuale" din experienţa sa intelectuală. Licenţa în filosofie nu o va putea susţine decît în 16 martie 1919 în faţa unei comisii formate din C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu şi I. Rădulescu-Pogoneanu cu lucrările: *Figurile silogistice — valoarea şi funcţiunea lor* (subiect dat de comisia de examinare din *logică*) şi *O indicare sumară a originilor filosofiei lui Kant* (subiect din *istoria şi enciclopedia filosofiei*), ambele notate cu *bilă albă*, ca şi examenele orale, acordîndu-i-se titlul *magna cum laude*.

Pînă la doctorat trece mai bine de un deceniu şi jumătate, vreme în care îşi va îmbogăţi lecturile şi, treptat, îşi va formula propria sa propunere filosofică.

Din lagărul de la Sopronyck (Ungaria) ceruse din ţară *Leçons de philosophie* de Abel Rey şi *L'évolution creatrice* de Henri Bergson (după cum aflăm dintr-o scrisoare adresată profesorului său de gimnastică de la liceul Lazăr, P. Ionescu). Despre obţinerea celei dintîi n-avem confirmări, în schimb cartea lui Bergson, existentă în biblioteca scriitorului, avea notat pe ea „Sopronyck—1917", enumerînd-o,

[6] Camil Petrescu, *Ultima noapte de dragoste, întîia noapte de război*, Bucureşti, 1962, pag. 185—186.

[7] 6 Idem, *Teze şi antiteze*, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 193, pag. 152.

în 1932, printre cărţile sale de căpătîi alături de *Critica raţiunii pure* de Kant, *Roşu şi negru* de Stendhal, *Infernul* lui Barbusse ş.a.

Deşi în caietul cu „notaţii zilnice" (de fapt, însemnări „despre zigzagurile îndoielilor cotidiene" urmărite uneori la distanţe de ani) consideră schema gîndirii sale fixată complet în clipa conceperii *Jocului ielelor*, deci în 1916, „odată cu descoperirea că timpul e a patra dimensiune a spaţiului şi în acelaşi timp cu analiza apriorismului kantian"[8], tot autorul vorbeşte despre adevărate „acte de cataliză substanţială", care, alături de „catalizele sufleteşti" (cum au fost adînca introspecţiune provocată de viaţa în tranşee sau orele de iniţiere artistică la Kunst Historisches Museum şi galeria Lichtenstein din Viena, în 1922 ş.a.), au fost ca „trecerea norocoasă a unei răspîntii". În interviul pe care Vasile Netea i-l lua în 1943, Camil Petrescu defineşte actele de cataliză substanţială drept momente sau fulguraţii ale căror urmări sînt mai importante decît lecturi de biblioteci întregi. „E ceva analog cu actul aproape instantaneu al constituirii unui început de viaţă." Şi în lista acestor momente, pe care pare a şi le aminti în totalitate (devreme ce „fiecare din ele a fost ca revelaţia unui continent nou"), sînt înscrise descoperirea decalajului dintre expresie şi realitate, făcută într-una din orele de curs ale profesorului Rădulescu-Motru, ideea autonomiei creaţiei artistice, dintr-o discuţie cu Mihail Dragomirescu, deschiderea perspectivelor „tulburătoare ale aporiilor logice şi biologice" la o lecţie despre teoria morţii naturale a lui Weismann, ţinută de P. P. Negulescu. Aceeaşi listă mai conţine revelarea semnificaţiei concretului şi a existenţei absolute din volumul bergsonian citit în lagăr, a noţiunii de imagine, în general, provocată de un articol dintr-o revistă condusă de Caion şi cea a imaginii funcţionale dintr-un vers apărut în revista „Ideea europeană". Dimensiunea substanţialităţii în creaţie i-au descoperit-o primele 5 minute petrecute în muzeul vienez, amintit mai sus, la vederea unui tablou de Peter Breugel, iar asupra termenului „substanţă" („care avea să joace un rol decisiv" în cariera sa) se va opri după lectura unei notiţe călinesciane din 1928. Pe o însemnare rămasă în arhiva scriitorului, lista de „catalizori personali", cărora le acordă o asemenea importanţă în formarea sa spirituală, mai apar: filmul *Danton*, *R.U.R.* de Čapek, „copacul substanţial" din Crainic, numele lui Tudor Vianu şi Camil Baltazar, fără a se menţiona nici elementele declanşatoare, nici efectul.

În încercarea de-a detecta progresiv firele care duc spre lucrarea filosofică *Doctrina substanţei*, mărturiile autorului trebuie să-şi ocupe

[8] Idem, *Note zilnice*..., pag. 101.

locul în primul rînd, precumpănind față de imaginea contemporanilor, pentru care era cînd „spadasin metafizic" sau „temperament eruptiv" (vezi Felix Aderca), cînd doar „nulitate agresivă" (vezi campaniile duse împotrivă-i), dar și judecat cu criterii riguroase care-i stabileau locul în conștiința culturală a țării (așa cum au făcut-o Perspessicius, Tudor Vianu, G. Călinescu). Dar aici, importantă ne pare imaginea căutării de sine a viitorului autor de „doctrină", lupta sa de idei în contextul proliferării doctrinelor și al confuziei de valori din deceniile trei și patru de pe meleagurile noastre. Într-un articol despre *Indoita sursă a termenului experiență* apărut în „Revista fundațiilor regale" (anul I, nr. 5 din mai 1934, pag. 436—445) își delimitează locul și preocupările în frămîntarea ideologică a epocii: „Toate problemele puse de prăbușirea mondială puteau fi de două soiuri: de cunoaștere și de cazuistică. Adică de verificare sau de mîntuire. Noi o socotim fundamentală doar problematica de cunoaștere, de aci preferințele pentru directiva obiectivată husserliană [9], în spiritul timpului a fost însă mai curînd moda subiectivă a dorinței de trăire și valoare, ca de pe vasele în primejdie". Și îndată după război și licență, implicat în vîltoarea evenimentelor cotidiene, începe a-și preciza atitudinea față de viața socială, de evenimentele politice, de literatura și cultura epocii. Dincolo de campaniile duse în Banatul unit atunci cu țara, de articolele din „Revista vremii", „Cuvîntul liber", „Adevărul" și celelalte, care îl aliau temporar cu atitudini politice sau estetice, își va începe propria sa bătălie care se va păstra, în bună măsură, în structurile sale inițiale și o vom regăsi ca pe o viguroasă linie de demarcare pînă în „doctrină", bătălie pentru reconsiderarea rolului intelectualității și apoi, nuanțat, al *inteligenței* (după cum vom arăta mai departe). Primul gest al îndelungatei aspirații și lupte va fi publicarea în revista „Limba română" (anul I, nr. 7 din 10 aprilie 1920) a *Chemării grupului Clarté*, inițiat de Henri Barbusse, Romain Rolland și Georges Duhamel, vădind interes pentru încercările de solidarizare internațională a intelectualilor, în chiar zilele cînd el însuși se străduia pentru strîngerea membrilor breslei sale în asociația profesionistă a ziariștilor bănățeni. În prima sa formulare, viitoarea *noocrație* își propunea tocmai reunirea organizațiilor profesionale ale intelectualilor odată cu precizarea rolului muncii intelectuale. O scrisoare al cărei destinatar am descoperit a fi Henry de Jouvenel, la acea dată ministrul Instrucției Publice din Franța, (nu știm dacă autorul a expediat-o, noi fiind doar în posesia

[9] Lecturile integrale din Husserl erau de dată mai recentă: în august 1931 (vezi *Note zilnice*, pag. 62) își exprima dorința de-a avea *Logische Untersuchungen*.

unei ciorne incomplete fără nume și fără dată, pe care am aproximat-o la „mai 1924") ne oferă informația că autorul pregătea, *de trei ani*, o lucrare despre „munca intelectuală ca factor social și economic" al cărei sumar îl trimisese la „Concursul pentru pace", organizat în Franța, precum și lui Léon Bourjois „de la care a împrumutat expunerea doctrinei solidarității", dîndu-i un sens economic. Așadar, în momentul editării revistei „Săptămîna muncii intelectuale și artistice", adică în ianuarie 1924, Camil Petrescu era înarmat cu o viziune proprie asupra posibilităților de afirmare a intelectualității în plan social și economic. El va porni de la ideea că echilibrul claselor sociale este o condiție fără de care nu se poate realiza progresul în societatea modernă, echilibru realizabil doar prin stabilirea cu exactitate a intereselor distincte ale tuturor claselor și apoi „armonizarea tuturor acestor interese, în numele unui ideal de cultură și umanitate" [10]. Întrebările care rezumau lucrarea sa, amintite în scrisoarea către ministrul Instrucției Publice dar existente și în numerele „Săptămînii" (ce este muncitorul intelectual? cum se poate măsura efortul intelectual? care sînt condițiile psihologice ale muncii intelectuale? cum poate fi valorificată aceasta? care este rolul statului în calitatea sa de „girant responsabil" al societății în valorificarea muncii intelectuale?) și, bineînțeles, răspunsurile pe care le presupuneau, sînt materia multora dintre articolele sale din deceniile următoare, formularea definitivă venind doar în *Doctrina substanței*, în capitolele ultime. „Incorigibil optimist în ordinea pragmatică", crezînd în „triumful ideii organizate" [11], cum singur își definește atitudinea în *Falsul tratat pentru uzul autorilor dramatici*, va milita neostenit și cu convingere nestrămutată pentru a demonstra că doar calea solidarismului social și a efortului intelectual pot duce la adevărate realizări. Și editează „Săptămîna muncii intelectuale", speră în reapariția ei, cinci ani mai tîrziu, sub titlul „Munca intelectuală" se străduie pentru înființarea unui post de „referent al muncii intelectuale", care avea, printre altele, obligația de-a furniza Ministerului Muncii materialul necesar pentru studiul acestui domeniu; lansează apeluri către intelectualii țării, pentru ca, treptat, dezamăgit, să se delimiteze de propriile afirmații și să caute o nouă metodă de activitate culturală („în înțelesul complet, deci, și științifică și socială", după cum scrie într-un caiet după care va structura capitolul despre noocrație). Această metodă urma să restabilească *unitatea inteligenței* pe deasupra specializărilor și specificărilor, căci, după opinia sa, toate

[10] Camil Petrescu, în „Săptămîna muncii intelectuale și artistice", anul I, nr. 1, din 5 ianuarie 1924, pag. 2.
[11] Idem, *Teze și antiteze*, pag. 449.

sistemele anterioare şi-au vădit neputinţa în încercarea de a schimba faţa lumii. În vasta sa activitate publicistică, este permanent preocupat de înţelegerea întîlnită de scrisul său cu nevoia de comunicare prin el încercînd, de fapt, aplicarea sistemului, chiar neconturat, în viaţa cotidiană.

În vremea aceasta proiecta (după cum citim în *Notele zilnice*) [12] realizarea a trei lucrări: *Etica, Estetica* şi *Sociologia* „în forme care au devenit obsedante", nefinalizate însă ca lucrări separate, ci topite în ceea ce va scrie ulterior. În schimb, odată cu proiectul reeditării „Cetăţii literare" (apărută în prima serie în 1926,) scrie şi lucrarea intitulată *Substanţialismul*, sumară anticipare a doctrinei aplicată la artă. Studiul trebuia să apară în fruntea numărului prim al noii serii, în 1928, dar absenţa mijloacelor materiale a dus la tipărirea sa într-un singur exemplar. *Substanţialismul* constituie o delimitare programatică de revistele şi curentele literare ale vremii şi o precizare de atitudine strict pe tărîmul literaturii şi criticii, printr-un sistem de negaţie în stilul de polemică dură proprie autorului. Este, aici, totodată, şi un inventar al intransigenţelor sale („necesare pentru curăţirea terenului") şi al sacrificiilor făcute pentru menţinerea unei atitudini invulnerabile prin rigoare şi consecvenţă.

Acaparat de gazetărie şi romane, se va întoarce spre lucrările teoretice doar odată cu teza de doctorat, începută, după datarea noastră, în 1932. „Mă gîndeam, într-o vreme, s-o dau la Paris, dar e absolut inutil să mă prezint în ipostaza de student acolo" scria, în acel an, unei cunoştinţe, formulînd totuşi proiectul de-a poposi în capitala Franţei pentru strîngerea de material. Susţinerea tezei, intitulată *Modalitatea estetică a teatrului. Principalele concepte despre reprezentaţia dramatică şi critica lor*, va avea loc, însă, abia la 9 aprilie 1937, după cîteva îndelungi întreruperi. Aceste „întreruperi" s-au numit *Rapid Constantinopol-Bioram* (1932), *Patul lui Procust* (1932), *Eugen Lovinescu subt zodia seninătăţii imperturbabile* (1933), *Teze şi antiteze* (1936). În plus, începînd din 1934, preia conducerea „Revistei fundaţiilor regale", face în continuare gazetărie la nenumărate publicaţii, editează şi cele două scurte serii ale revistei „Foot-ball" ş.a.m.d. Totuşi, în faţa comisiei formată din P. P. Negulescu, I. Rădulescu-Pogoneanu şi D. Caracostea şi condusă de C. Rădulescu-Motru, prezintă un capitol dens din proiectata sa lucrare despre *Quidditatea reprezentaţiei dramatice* sub formă de lucrare de doctorat pe care i se acordă menţiunea *magna cum laude*.

[12] Idem, *Note zilnice*, pag. 38.

Dacă volumul *Teze şi antiteze* reprezintă o selecţie de articole mai vechi şi mai noi („document al epocii lor"), notele din subsol conţin comentarii şi completări din punctul de vedere fenomenologic — continuare directă a afirmaţiilor anterioare. Este ca o îndelungă dibuire organizată acum, în primă formă, prin descoperirea fenomenologiei, odată cu precizarea formulărilor proprii, cu căutarea termenilor adecvaţi, a structurărilor originale. Aici, se afirmă *substanţialism* şi *autenticitate* ca termeni făcînd parte, efectiv, „din structura sistematizării" pe care şi-o propune. În *Modalitatea estetică a teatrului* şi în paginile publicate postum din *Modalitatea artistică a teatrului* este folosită direct metoda de cercetare substanţialistă, care porneşte de la postulatul „spaţialităţii timpului în regiunea psiho-socială" şi din el decurgînd ideea conform căreia „cea mai mare parte şi cea esenţială dintre motivele structurale ale trecutului se regăsesc în structurile actuale" [13]. Ne aflăm în faţa primei sale încercări definite de apropiere de „concretul ideologic", apropiere gradată prin ceea ce se dorea a fi „atitudine conceptuală, intuiţia faptelor, concepţie catalizatoare şi intuiţia esenţelor", fără a atinge acel prag, considerat de el superior, care este sistemul în aspiraţia sa către „concretul substanţial".

Mărturiile autorului fixează revelaţia fenomenologiei la anul 1928, după citirea unui studiu din „Revista de filosofie" iar eseul *Substanţialism* însuşi dovedeşte începutul lecturilor personale din filosofia husserliană, acestea concentrîndu-se, îndeosebi, în anii 1933—36 cînd va studia, aplicat cu „monoideismul unui student la politehnică", reflexul lor făcîndu-se simţit în întregul său scris ulterior. Propriul său comentariu în marginea lecturilor husserliane îl va da în capitolul pe care i-l încredinţează spre redactare N. Bagdasar coordonatorul lucrării *Istoria filosofiei moderne*, capitol intitulat *Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*. (publicat în 1938, în volumul al III-lea) şi care precizează, în oarecare măsură, punctele în care Camil Petrescu se delimitează de creatorul fenomenologiei.

Deşi încă din zilele de beatitudine generală, stîrnite de înţelegerile de la Geneva, îl aflăm pe scriitor privind sceptic pasul de paradă al militarilor (vezi „Cuvîntul liber" nr. 34/1924), în faţa semnelor prevestitoare ale celei de-a doua conflagraţii mondiale (de altfel, previzibilă pentru autorul *Doctrinei substanţei*), mai speră în posibilitatea opririi ei şi se avîntă în desluşirea semnificaţiilor momentului; urmăreşte „deznădăjduita trudă diplomatică" şi porneşte, cu aceeaşi patimă regeneratoare dintotdeauna, la transformarea Teatrului Naţional, la con-

[13] Idem, *Modalitatea estetică a teatrului*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1937, pag. 12.

ducerea căruia se află din 12 februarie pînă în 12 decembrie 1939. Între timp, războiul se declanșase și omul, care totuși crezuse că prin voința omenească nu se va mai ajunge la „ororile și tulburările marelui război și că toate popoarele europene, solidare, se vor simți răspunzătoare laolaltă de soarta culturii universale“ [14] se retrage în decembrie 1939, după ce adunase cărți, material, notații pentru redactarea, în sfîrșit, a lucrării sale filosofice. În 14 decembrie 1920, ca tînăr creator îi scrisese de la Timișoara, o lungă scrisoare lui Liviu Rebreanu, o adevărată profesiune de credință: „Nu-mi pot închipui că literatul e un soi de vierme de mătase, care scoate totul din el, ci mai curînd o prismă rară de cristal, care deformează frumos și egal, tot ce trece prin ea. Artistul proiectează lumea posibilităților. Dacă vreodată aș părăsi ocupațiile cotidiene — și numai cînd viața nu mi-ar mai oferi prilejuri de iluzii și deziluzii — aș face-o numai pentru filosofie, care este superioară artei. Este descoperirea de noi posibilități“ [15]. Și în decembrie 1939 pornește întru descoperirea lor. Găsim pe un caiet purtînd data aceasta, o notație: „Știința pe care încerc să o creez stă, conjugat, sub: 1) condiția determinării substanțiale; 2) condiția indeterminării minimale. Sub fiecare capitol de carte trebuie scris asta“. Lucrează acum 10—12 ore pe zi (cum aflăm din jurnalul său medical și dintr-o scrisoare către Veturia Goga) și scrie în primele 6 luni 300 de pagini (vezi *Note zilnice*, însemnarea din 20 iunie 1940), din această vastă lucrare filosofică pe care o va numi întîi *Substanțialismul* (după cum îi scrie lui George Călinescu în octombrie 1940), *Filosofia substanței* sau *Știința substanței* (cum apare în diferitele variante de prefață), *Totalitatea științei despre lume* (titlu dat într-o ciornă de scrisoare neterminată către Ion Tomoiagă), pentru ca să se oprească definitiv la *Doctrina substanței* (întărit într-o notație din 29 iunie 1943, în prefața amintită din „Caiete filosofice“, nr. 8 din 1944 și reconfirmată de o însemnare din iunie 1952), pe care-o dorea „o vedere sistematică despre lume“ cu speranța că, într-o zi, cînd va fi publicată, „Țara Românească atît de vitregă acum“ cu scriitorul, „va fi mîndră de această lucrare“ [16]. Cît a lucrat la ea ne lămurește însemnarea din iunie 1952 (făcută pe un caiet cu antetul Academiei R.P.R.). „Este plină de pericole această încercare de a completa sporadic *Doctrina substanței* cînd se împlinesc azi, în iunie 1952, 10 ani și 4 luni de cînd am închis-o

[14] Idem, „*Septembrie*“, Revista fundațiilor regale, anul VI, nr. 10, din octombrie 1939.
[15] *Scrisoare către Liviu Rebreanu*, în „România literară“, anul I, nr. 7, din 21 noiembrie 1960.
[16] *Scrisoare către Veturia Goga*, în „Revista Arhivelor“, anul XLVIII, vol. XXX, III, nr. 1, din 1971, pag. 121.

în sertar, de cînd i-am uitat totul afară de sens. Memoria mea chinuită cu date literare (toată istoria veacului al XIX-lea la români, în extreme amănunte) [17] cam încurcă lucrurile. E un motiv de mînie și suferințe că nu am fost lăsat să lucrez la ceea ce era vocația și rostul meu“. Deși „închisă în sertar“, *Doctrina* rămîne preocupare constantă și în toți acești 10 ani și patru luni scriitorul adaugă pagini, scrie variante de capitole, caută noi soluții.

Din retragerea impusă de concentrarea asupra lucrării va ieși doar rareori: cu o suită de note despre desfășurarea războiului în „Revista fundațiilor“, care-și propuneau să fie o inscripție cronologică cu caracter de arhivă, cu cîteva participări răzlețe la viața socială, pentru scurte călătorii în țară ș.a. În primele zile ale lui 1942, Sindicatul Ziariștilor din București îl radia dintre membrii săi pentru că „nu mai exercita efectiv profesiunea de ziarist“. Toate preocupările sînt canalizate, în schimb, spre filosofie. Vechiul polemist încearcă, la un moment dat, să reintre în arenă în disputele filosofice ale timpului, după cum atestă un manuscris inedit din arhiva sa conținînd opinii despre înfruntarea dintre Dumitru Isac și Edgar Papu [18] cu privire la lucrarea lui Lucian Blaga *Diferențialele divine* (1940). Dar renunță, căci o altă înfruntare îi acapara atenția: „Stau față-n față umanitatea vieții, a concretului și absolutul *autonom* al gîndirii, Bergsonism-Husserlism. Dar nu e la bază nici absolutul psihologic (B), nici absolutul evidenței fenomenologice (H), ci absolutul cognitiv al voinței“ [19].

Despre preocupările lui Camil Petrescu din această perioadă deținem o prețioasă mărturie de la profesorul Anton Dumitriu. În anii 1940—1941, exista la București, sub conducerea profesorului, grupul *Știință și cunoaștere* care ținea conferințe în sala Fundațiilor, publicate apoi în „Caiete de filozofie“. Deși nu aparținea acestui grup (format din Simion Stoilov, Grigore Moisil, Eugen Angelescu, Al. Mironescu, I. Zugrăvescu, Mihail Neculcea, Nic. Teodorescu, Miron Nicolescu ș.a.), literatul participa la conferințe, se lăsa antrenat în dispute și, după cum am văzut, mai tîrziu, a scris pentru „Caiete de filozofie“ o prefață la lucrarea lui Virgil Stancovici.

După ce încheie prima redactare a *Doctrinei* și după îndelungi studii de matematici superioare, la 21 decembrie 1941, începe un nou moment al redactării sub titlul *Substanța descrisă din nou în vederea calculului substanțial matematic*, încercare care va merge paralel cu completările la cea dintîi variantă, deși uneori termenii se interferează.

[17] Scriitorul lucra la romanul *Un om între oameni*, la acea dată.
[18] „Revista de filosofie“, nr. 2 și 3—4, vol. XXV, din 1940.
[19] Camil Petrescu, *Note zilnice (1927—1940)*, pag. 165.

în transcrierea sistemului porneşte de la postulatul că „este atîta ştiinţă cîtă matematică e, adică atîta ştiinţă cîtă admite disciplina matematică, căci numai aşa este transmisibilă, matematica fiind luată în înţelesul său de minim de invariantă, de formulare şi de transmisibilitate absolută, iar verificarea ar fi dată de voinţa absolută a unui număr cît mai mare". La matematică a ajuns deziluzionat de filosofie, unde, spunea peste un deceniu autorul, „conştient sau inconştient se trişează. Este înşelăciune, voluntară sau involuntară — nu are importanţă, în obiect, în metodă, în rezultatele ajunse, ca şi în expunerea lor". Ne aflăm în faţa unei opinii expuse în introducerea la comunicarea făcută în martie 1954 (?) la Institutul de matematică al Academiei R.P.R., comunicare intitulată *Despre o matematică angajată şi o geometrie condiţională*. Comunicarea este o întoarcere după ani la studiul matematicii, asupra căruia stătuse aplecat în anii 1942 şi 1943, fără a izbuti transcrierea propusă, după care, şi-a reluat cu exclusivitate activitatea literară şi dramaturgică „silit de îndatoriri inevitabile".

Tot în 1943, proiectase o lucrare despre psihologie, rămasă la primele notaţii, ca şi cea dedicată „gîndirii concrete şi gîndirii dialectice", ca şi „lucrarea de antrenament filosofic", preconizată prin 1935—36 şi care trebuia să aibă cinci centre de interes: motorul la Platon, noos la Aristotel, rolul scepticilor, Augustin după sceptici şi realismul gîndirii. În lucrarea despre psihologie, cum aflăm dintr-un fragment de prefaţă păstrat în arhiva scriitorului, nu intenţiona aplicarea integrală a metodei substanţialiste, ci doar efectuarea unei expuneri aporetice a cunoştinţelor din acest domeniu. Cum metoda substanţialistă consideră ca un concret orice părere exprimată, nu înţelegea să redea în termeni proprii părerile care au fost formulate într-un anume fel de autorii lor, care, în pasagii caracteristice, în formulări lapidare, îşi expun totdeauna succint, mai bine decît orice alt analist, esenţa gîndirii lor. Este, de altfel, metoda pe care Camil Petrescu a folosit-o şi în *Modalitatea estetică a teatrului*.

Dintr-un articol publicat în 7 octombrie 1945, în revista „Lumea", condusă de George Călinescu, şi din cîteva însemnări răzleţite între paginile de variante ale lucrării sale filosofice, aflăm despre un alt proiect al autorului. Este vorba despre o revistă, pe care urma să o scoată împreună cu cîţiva prieteni (n-am reuşit să aflăm cine subscria la acest proiect) unde să supună unei stricte analize filosofia occidentală, filosofie considerată ca vinovată de faptul că nu se simte răspunzătoare de „cataclismul culturii europene", nu din punctul de vedere etic, ci al eficienţei ştiinţifice. Revista urma să se numească „Substantia" şi să fie editată în două, trei limbi străine. Cîteva teme pentru

primul număr: *Scientismul rudimentar*, *Problema certitudinii şi filosofia*, *Inconştienţa savanţilor de azi*, *Răspunderea filosofiei*, o rubrică de polemici, alta de discuţii ş.a. Autorul, care nu şi-a văzut jucate niciodată cele mai bune piese, nu şi-a terminat şi publicat lucrarea filosofică, nu a apucat să-şi mai reediteze revistele, să ducă la capăt atîtea proiecte de lucrări, nici măcar să-şi încheie romanul *Un om între oameni*, nu a finalizat nici acest proiect.

* * *

Imaginea de ansamblu asupra *Doctrinei substanţei* oferită de cuprinsul celor două volume ale prezentei ediţii ne-o arată structurată din opt capitole: 1) *Ontologia concretului*; 2) *Metoda substanţialistă*; 3) *Teoria cunoaşterii*; 4) *Ortologia I*; 5) *Ortologia II*; 6) *Ortogeneza şi structura istoriei*; 7) *Teoria valorilor. Etica*. 8) *Noocraţia*.

În pofida absenţei unor secţiuni şi a prezenţei altora, surprinzătoare ca titlu pentru aşteptările filosofice tradiţionale cum ar fi *Ortologia* sau *Ortogeneza*, *Doctrina substanţei* reprezintă schiţa unui adevărat sistem filosofic. Chiar dacă estetica şi logica, de pildă, ar lipsi efectiv, nu numai formal, cum este de fapt cazul, căci referirile la problematica estetică şi mai ales logică abundă, aserţiunea de mai sus nu şi-ar pierde validitatea. Criteriul în funcţie de care calificăm o gîndire filosofică drept sistematică nu este completitudinea, faptul dacă, asemeni sistemului hegelian, dă seama de toate domeniile mari ale realităţii materiale şi spirituale, ci intenţia de a deţine toată această realitate, în aparenţă formată din părţi eterogene, graţie unui principiu care, prin aceea că poate fi regăsit pretutindeni, îi repune în drepturi unitatea intimă. Sistemul hegelian nu ar fi încetat să fie sistem dacă i-ar fi lipsit estetica, de pildă.

La Camil Petrescu nu numai o anumită asimetrie a construcţiei ar putea crea impresia de nesistematicitate, ci şi declaraţiile sale îndreptate împotriva filosofiilor raţionaliste clasice de tipul kantismului sau hegelianismului. Cum vom vedea, aceste declaraţii vizează nu legitimitatea filosofiei de sistem, ci doar asimilarea neîntemeiată a raţionalului cu logicul. *Doctrina substanţei* este o schiţă de sistem filosofic pentru că autorul şi-a propus să regîndească lumea şi să-i dea sens din perspectiva „substanţei", căreia îi conferă însă o accepţie aparte, ce va fi prezentată şi analizată ceva mai departe. Particularitatea filosofării lui Camil Petrescu ar consta, după propria mărturisire notată într-unul din caietele sale, nu în renunţarea la sistem, ci în modul de a-l edifica. Sistemul său se constituie pe măsură ce este formulat, nu preexistă formulării.

Dacă într-adevăr aşa stau lucrurile, atunci pe acest temei putem obţine o primă caracterizare a lui Camil Petrescu în calitate de filosof. Încercarea de a elabora un sistem filosofic îl situează în prestigioasa familie a „creatorilor" filosofiei române reprezentată, printre alţii, de nume cum ar fi cel al lui Lucian Blaga. De acesta îl apropie nu numai voinţa de sistem, ci şi dubla vocaţie literară şi filosofică. Sînt totuşi asemănări doar formale căci, cel puţin în plan filosofic, sursele, orientările şi realizările celor două personalităţi diferă considerabil. Blaga este influenţat de orientarea morfologică din filosofia culturii şi de psihologiile abisale, dedicîndu-se în special filosofiei culturii. Camil Petrescu va fi marcat îndeosebi de lecturile din Bergson şi Husserl şi va arăta preferinţă mai ales pentru problematica ontologică. Desigur, cercetările viitoare, care devin posibile datorită ediţiei de faţă, vor încerca să stabilească locul autorului *Doctrinei substanţei* în această familie în funcţie de valoarea realizărilor. În ceea ce priveşte prezentul studiu, el îşi propune mai puţin să emită judecăţi de valoare, cît mai ales să prezinte sintetic linia directoare a gîndirii filosofului român, pentru a documenta sistematicitatea acesteia, să realizeze o lectură din perspectivă contemporană a unora din soluţiile propuse de Camil Petrescu, pentru a le pune în lumină actualitatea dar şi, în anumite cazuri, caducitatea, precum şi, pe cît ne-a stat în putinţă, o încadrare în context naţional şi european.

Capitolul introductiv intitulat sugestiv *Ontologia concretului*, unul din cele mai interesante şi bogate în idei din întreaga lucrare, ne pune de la început în faţa celei mai importante particularităţi a ideaţiei scriitorului filosof. Este vorba de prioritatea acordată ontologicului, care conferă *Doctrinei substanţei* o deosebită actualitate. Aşa cum arată Nicolai Hartmann, una din figurile proeminente ale filosofiei secolului XX, şcolile kantiene, care au dominat autoritar gîndirea secolului XIX, au contribuit la compromiterea problematicii ontologice prin faptul că au înlocuit întrebarea „cum putem şti ceva despre existenţa ca atare, despre existenţa în sine" cu întrebarea „cum putem vorbi univoc despre existenţă", în care aceasta din urmă nu mai apare ca ceva de sine stătător, ci este deja „pentru noi" [20].

Revitalizarea ontologiei, înregistrată în primele decade ale veacului nostru, pe care Hartmann o pune în legătură cu opera unor autori ca H. Conrad Martius, Günter Jacoby, Alexius Meinong, Max Scheler sau Martin Heidegger, a avut de luptat nu numai cu mai sus amintita depreciere a problematicii ontologice realizată de pe poziţiile gnoseologiei, ci implicit şi cu idealismul, căci teoria cunoaşterii s-a dezvoltat aproape exclusiv în cadrul acestuia. Şi tocmai lupta cu idealismul va constitui unul din laitmotivele *Doctrinei substanţei*.

[20] N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1941, pag. 1.

În condiţiile menţinerii interesului pentru gnoseologie, menţinere datorată în special afirmării tot mai puternice a epistemologiei, revitalizarea ontologiei caracterizează nu numai începutul secolului XX. Şi nu doar filosofia nemarxistă stă sub semnul acestei tendinţe, graţie lucrărilor unui Martin Heidegger sau Nicolai Hartmann, ci şi cea marxistă. Ampla operă tîrzie a lui Georg Lukács *Ontologia existenţei sociale*, care regîndeşte opera lui Marx ca o vastă ontologie a socialului, stă mărturie în acest sens.

Dar ce a determinat această întoarcere la ontologie după aproape 150 de ani de uitare? Eşecurile neokantianismului, pozitivismului şi psihologismului au repus în atenţie faptul că „problemele fundamentale ale tuturor domeniilor filosofiei sînt de natură ontologică şi că ignorarea lor «criticistă» nu le poate anula" [21]. Hartmann analizează pe rînd idealismul, relativismul, filosofia naturii, a organicului, psihicului şi spiritualului ajungînd la concluzia, temeinic argumentată, că „o gîndire teoretică ce nu este în fond ontologică nu există, fiind o simplă absurditate" [22]. Din păcate nu putem zăbovi aici asupra argumentaţiei sale.

În filosofia română interbelică, Camil Petrescu nu este nici singurul, nici primul care arată interes ontologicului. Astfel, P. P. Negulescu tratează pe larg problema existenţei în lucrările sale, dar mai ales în cea intitulată *Problema cosmologică*, la Mircea Florian înregistrîndu-se „repunerea ontologicului în drepturile sale", iar la Iosif Brucăr, putîndu-se vorbi chiar de „o prioritate a laturii ontologice faţă de cea epistemologică" [23]. Totuşi, la niciunul dintre aceştia preeminenţa ontologicului nu este afirmată atît de categoric şi nici nu este teoretizată atît de amplu şi viguros ca la Camil Petrescu, fapt ce atestă simţul său filosofic şi receptivitatea faţă de nou.

Fireşte, preferinţa pentru punctul de vedere ontologic apare corelată cu antilogicismul, care constituie, aşa cum subliniază puţinele studii dedicate pînă acum manuscrisului filosofic al lui Camil Petrescu, una din trăsăturile pregnante ale gîndirii sale. Astfel, în 1983, într-un scurt eseu care prefaţează unul din fragmentele din *Doctrina substanţei* publicate de revista „Manuscriptum", Dumitru Ghişe afirma că „din

[21] *Ibidem*, pag. 2.
[22] *Ibidem*, pag. 5.
[23] *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Editura Academiei R. S. România, 1980, pp. 267, 330, 538.

această perspectivă, Camil Petrescu va respinge logicismul, inclusiv cel hegelian, tocmai pentru motivul că răstoarnă raporturile esenţiale existente între planul ontologic şi cel logic, între existenţă şi conştiinţă, între obiectul de cunoscut şi gîndirea cunoscătoare" [24].

Deşi atitudinea antilogicistă este pretutindeni prezentă în textul filosofic al scriitorului, sensul logismului nu este nicăieri precizat iar termenul apare rar. Este şi aceasta o particularitate a modului de filosofare al lui Camil Petrescu. De cele mai multe ori termenii, chiar cei esenţiali, nu-şi primesc sensul decît în funcţie de context, ceea ce are drept urmare faptul că li se asociază accepţii multiple, care uneori se contrazic chiar. Această continuă tatonare semantică îngreunează considerabil accesul cititorului în intimitatea substanţialismului. În ce priveşte logicismul, deţinem totuşi o circumscriere satisfăcătoare prin univocitate, circumscriere conţinută, ce-i drept, într-una din notaţiile păstrate în arhiva autorului. Sensul său este aici apelul la logică unde nu este cazul, extinderea logicii la domeniul concretului istoric cu pretenţia de a obţine necesitatea şi universalitatea din planul ideatic.

Precizarea sensului logicismului este necesară nu numai pentru a înţelege adecvat una din trăsăturile esenţiale ale gîndirii lui Camil Petrescu, derivată din preeminenţa acordată ontologicului, trăsătură din perspectiva căreia opera sa literară, dar în special dramaturgia, poate primi o nouă lectură. De asemenea, ea îl poate ajuta pe cititorul contemporan să depăşească fără dificultate momentul de deconcertare provocat de utilizarea peiorativă a termenului „dialectic", căci în viziunea scriitorului român sferele logicismului şi dialecticului se află într-un raport de suprapunere aproape totală. În ce priveşte accepţia contemporană a dialecticii, substanţialismul conţine, aşa cum se va putea convinge cititorul prezentei lucrări, unele elemente (ideea conexiunii universale, ideea devenirii universale, ideea necesităţii reintegrării esenţelor în concret) care ne îndreptăţesc să-l calificăm pe autorul său ca fiind, sub anumite aspecte, un dialectician ce se ignoră [25].

Reorientarea spre ontologie implică repudierea logicismului, din aceasta derivînd, pe de o parte, critica filosofiilor raţionaliste tradiţionale care confundau raţiunea şi logicul, iar pe de altă parte efortul de a construi o filosofie a concretului. Disocierea raţiunii de logic este realizată în opoziţie expresă faţă de Kant, care „a făcut din formalismul raţiunii legea realităţii necesare, explicaţia necesităţii realităţii, cînd adevărul este tocmai pe dos. Raţiunea în înţelesul lui Kant ... este însuşi logicul, care e dialectizarea necesităţii istorice ... Eroarea a continuat şi la alţi autori, care au crezut că esenţele explică lumea, cînd lumea explică esenţele" [26]. Viziunea substanţialistă asupra raţiunii, afirmă promotorul ei, repune lucrurile în ordinea lor firească. Raţiunea devine „capacitatea de a recunoaşte necesitatea lumii externe, ca opusă lumii interne, ... adecvarea la real" [27]. Din perspectiva substanţialistă, demersul unui Descartes sau Kant poate fi calificat drept „iraţional", afirmă Camil Petrescu, conştient că va şoca obişnuinţele de gîndire.

Critica apriorismului kantian este, în filosofia română interbelică, o temă insistent frecventată, înaintea lui Camil Petrescu, abordînd-o P. P. Negulescu, M. Florian, C. Rădulescu-Motru. Ca atitudine (critica radicală a kantismului în plan gnoseologic), autorul *Doctrinei substanţei* se apropie cel mai mult de P. P. Negulescu, profesorul său, ale cărui opinii îl vor fi influenţat cu siguranţă, dar nu şi în ce priveşte modalitatea demonstraţiei, incomparabil mai solidă şi persuasivă la cel din urmă. De asemenea, M. Florian în lucrarea *Ştiinţă şi raţionalism* (1926), probabil necunoscută lui Camil Petrescu, se arată un adversar hotărît al logicismului, ţinta principală a atacurilor din *Doctrina substanţei*. Florian respinge, aşa cum va proceda şi Camil Petrescu mai tîrziu, acel raţionalism care transformă gîndirea într-un demiurg al realităţii; el vede în orientarea gîndirii în funcţie de obiecte adevărata revoluţie coperniciană. Trebuie menţionat totuşi că Florian nu se situează pe poziţiile realismului naiv, faţă de care Camil Petrescu manifestă o evidentă simpatie, considerîndu-l depăşit. Cel mai aproape de viziunea contemporană în critica şi valorificarea viziunii kantiene se află C. Rădulescu-Motru care a întrezărit că depăşirea reală a kantismului se poate realiza doar prin plasarea fundamentului ştiinţei în conştiinţa individuală reală, arătîndu-se modul în care aceasta ajunge la structuri necesare şi universale, adică tocmai ceea ce a realizat mai tîrziu epistemologia genetică întemeiată de Piaget [28].

[24] D. Ghişe, *Un gînditor autentic*, în „Manuscriptum", nr. 4/1983.

[25] Explicaţii suplimentare despre evoluţia pe care a cunoscut-o în istoria filosofiei termenul „dialectică" precum şi despre raţiunile opţiunii lui Camil Petrescu pot fi găsite în nota de la sfîrşitul volumului, notă asociată primei sale apariţii în text. Prezenţa unor elemente dialectice în gîndirea lui Camil Petrescu a fost semnalată în *Istoria Filosofiei româneşti*, vol. II, Editura Academiei R. S. România, 1980, pag. 248.

[26] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. I, pag. 102.

[27] *Ibidem*.

[28] Pentru informaţii suplimentare poate fi consultat vol. II al *Istoriei filosofiei româneşti*, Bucureşti, Editura Academiei R. S. România, 1980, capitolele dedicate lui P. P. Negulescu, M. Florian şi C. Rădulescu-Motru (autori N. Gogoneaţă şi P. Vaida).

Chiar dacă scriitorul filosof nu reuşeşte să-şi argumenteze suficient de convingător opţiunea antikantiană, susţinută mai mult prin tranşanţa afirmaţiilor decît prin argumente, intuiţia sa este exactă în măsura în care dezvăluie excesul absolutizării punctului de vedere logic-apriorist în problema relaţiilor gîndirii cu realitatea. Justeţea acestei intuiţii este atestată şi de faptul că, peste ani, filosofia contemporană a ştiinţei înregistrează în problema raţionalităţii poziţii apropiate de cea adoptată cu trei decenii în urmă de Camil Petrescu. Astfel, Feyerabend, unul din reprezentanţii cunoscuţi ai acestei discipline, se detaşează de „raţionalismul naiv", împărtăşit în viziunea sa nu numai de Descartes şi Kant, ţintele preferate ale criticii gînditorului român, dar şi de un Carnap sau Popper, pe motiv că raţionalitatea este considerată „universală şi necondiţionată". Criteriile raţionalităţii trebuie multiplicate şi în felul acesta relativizate. O direcţie de cercetare care contrazice principiile de gîndire ale unei epoci determinate, apărînd din acest motiv ca iraţională, poate ulterior să ofere ea însăşi criteriile de raţionalitate.

Toulmin, un alt cunoscut epistemolog contemporan, vorbeşte şi el despre schimbarea în timp a criteriilor de raţionalitate. Încercînd să se distanţeze în egală măsură atît de logicism, cît şi de istorismul relativist, ale cărui dificultăţi par a nu-l speria pe Camil Petrescu, Toulmin caută „patternuri generale de raţionalitate derivate din analiza sistematică a întregii evoluţii anterioare a disciplinelor ştiinţifice, care să permită compararea transistorică" a unor concepte, judecăţi, credinţe din culturi diferite [29]. Găsirea unor astfel de patternuri este condiţionată de depăşirea identificării raţionalităţii cu logicitatea, cerută şi de gînditorul român cu mult timp înainte. Problema raţionalităţii nu trebuie pusă doar în termeni de sistematicitate formală, ci ţinînd seama în acelaşi timp de planul structural, dinamic şi aplicativ al ştiinţei. La rîndul său, Putnam, analizînd raţionalitatea ştiinţei, precum şi raţionalitatea în genere, vorbeşte de simultana imanenţă şi transcendenţă a raţiunii. Aceasta nu există în afara culturilor determinate, dar în acelaşi timp reprezintă o idee regulativă din perspectiva căreia criticăm activităţile şi instituţiile noastre.

Sesizînd corect ceea ce mai tîrziu se va numi „poziţia antigenetică" a apriorismului kantian în problema relaţiei subiect-obiect, Camil Petrescu nu rezistă tentaţiei unei respingeri globale a kantismului în temeiul uneia din limitele sale. Însă din perspectiva unei atari poziţii excesive „ceea ce este pozitiv şi viabil în logicism, şi anume, sublinierea funcţiei conceptelor şi a operaţiilor logice, în calitate de condiţii ale cunoaşterii" [30] este pierdut din vedere împreună cu incontestabilul merit istoric al filosofiei lui Kant.

[29] I. Pârvu, *Introducere în epistemologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, pag. 119.

Eşecul logicismului, pe care gînditorul român îl consideră total, erorile la care a dus în cunoaştere, precum şi deformările impuse realităţii l-au determinat pe autorul *Doctrinei substanţei* să opteze hotărît pentru întoarcerea spre concret. Fără îndoială, substanţialismul este o filosofie a concretului. În acest efort de reală recuperare a concretului pentru filosofie, Camil Petrescu a avut, aşa cum ne arată el însuşi, precursori iluştri de care caută să se distanţeze radical, fie că este vorba de Hegel, de Bergson sau chiar de Husserl. Se dovedeşte astfel valabil şi în cîmpul filosofiei ceea ce scriitorul spunea despre sine cu referire la activitatea literară: „Lucrez cu predilecţie în opoziţie cu ceva, întărîtat să opun propria mea viziune, unei viziuni insuficiente, eronate sau false cu totul" [31].

Constatînd că ideea de concret este o temă familiară filosofiei începînd cu monadele lui Leibniz ce reflectă totul şi terminînd cu ideea de organicitate proprie gîndirii contemporane, Camil Petrescu se opreşte asupra momentelor mari, în special asupra filosofiilor care l-au influenţat direct — Bergson şi Husserl. Astfel, Hegel — analizat prea sumar şi cu o nejustificată condescendenţă — ar fi trăit în iluzie atunci cînd a crezut că „sistemul său panlogic" este însăşi realitatea istorică în întreaga bogăţie a determinaţiilor sale. Eroarea lui Hegel de a confunda devenirea concretă cu inscripţia ei logică a fost sesizată de continuatorii săi care au încercat să iasă din acest impas şi să revină la concret. Dintre aceştia, arată gînditorul român, întemeietorii materialismului dialectic au preluat dialectica, dar nu în semnificaţia hegeliană, ci „în intuiţie esenţială", deci adecvată, creînd o filosofie „aplicată istoriei pline a societăţii omeneşti", deci o filosofie care atinge realmente concretul. Această apreciere exactă, prima dintr-o serie de aprecieri uneori contradictorii, ne oferă prilejul de a zăbovi mai mult asupra relaţiei lui Camil Petrescu cu filosofia marxistă.

Distingem în această problemă două planuri: cel al declaraţiilor, pe care-l considerăm mai puţin important, deşi nu total lipsit de semnificaţie şi cel al apropierilor şi distanţărilor reale, dar subterane, de care însuşi creatorul substanţialismului nu are cunoştinţă. Aşa stînd lucrurile, este evident că cele două planuri nu sînt în mod necesar

[30] M. Flonta, *Curs de teoria cunoaşterii*, Universitatea Bucureşti, 1969, pag. 22.

[31] Camil Petrescu, *Addenda la falsul tratat*, în vol. *Teatru* III, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1947, pag. 493.

concordante: acolo unde în planul declarațiilor găsim o apreciere pozitivă, în planul de fond putem găsi incomprehensiune, distanțare de fapt. Astfel, aprecierii pertinente că filosofia marxistă regăsește concretul social, „istoria plină a societății omenești", nu-i corespunde în secțiunile *Teoria valorilor*. *Etica* și *Noocrația*, dedicate analizei unor aspecte ale vieții sociale, aplicarea vreunuia din principiile grație cărora marxismul s-a reapropiat de concret. Determinarea din adînc, de către viața materială a societății, a diferitelor forme ale vieții spirituale, dar mai ales a politicului îi scapă lui Camil Petrescu.

În schimb, există apropieri în planul subteran care nu-și găsesc expresia în nici o declarație. Ideea conexiunii universale, atît de importantă în ontologia materialist-dialectică, o regăsim, într-o formă specifică, și la gînditorul român, care concepe concretul ca pe un sistem existențial compus din părți relative unele la altele, pe de o parte, și la întreg, pe de altă parte. De aceea „o explicație a totalității concrete ar fi posibilă din orice punct de plecare al concretului cum o sferă poate fi calculată și se poate sprijini pe orice punct al ei"[32]. Pe acest temei, Camil Petrescu condamnă tentativele de a privilegia o anumită dimensiune a realității ca punct de plecare al filosofiei, tentative caracteristice atît idealismului filosofic (lui Husserl, de pildă, i se reproșează că vede în conștiință singurul dat absolut), cît și materialismului mecanicist, care reduce totul la cauzalitatea fizică.

Atît inconsecventa distanțare de fapt în raport cu o declarație de principiu favorabilă, cît și concordanța spontană, neștiută, cu anumite idei fundamentale ale marxismului, aspecte ilustrate mai sus prin cîte un exemplu, indică o receptare superficială a filosofiei marxiste, pe care scriitorul a cunoscut-o nu direct, prin lectura operelor lui Marx și Engels, ci în versiuni de vulgarizare, ceea ce explică și faptul că în cîteva rînduri asimilează materialismul dialectic cu materialismul și determinismul mecanicist.

Dintre precursorii substanțialismului ca filosofie concretă i se recunosc merite considerabile lui Bergson. Ideea de durată și cea de intuiție a acestei durate sînt considerate cîștiguri definitive pentru gîndirea umană. Bun cunoscător al bergsonismului, scriitorul nu va ezita să evidențieze, din interior, și scăderile sale. I se reproșează gînditorului francez atît deficiențe de mai mică importanță, unele ținînd de forma expunerii — „vagul, contradicțiile și incertitudinile" lucrărilor sale — sau de arhitectonica operei — examenul cunoașterii apare precar în raport cu numărul și întinderea lucrărilor sale, cît și deficiențe majore care diminuează considerabil contribuția sa. Evidențierea acestora este de tot interesul și pentru cititorul contemporan.

[32] Idem, *Doctrina substanței*, vol. I, pag. 98.

Principala insuficiență a filosofiei lui Bergson rezidă, după Camil Petrescu, în faptul că ceea ce propune el drept concret este inaccesibil nu numai pentru știință, produs prin excelență al intelectului, ci și pentru orice cunoaștere, căci intuiția menită a-l cuprinde nu a putut fi circumscrisă mulțumitor în niciuna din cărțile sale. De aici ar rezulta și eșecul bergsonismului: el ratează concretul pe care-l vizează necontenit. O asemenea afirmație ne-ar putea îndreptăți să credem că influența exercitată de filosoful francez asupra creatorului substanțialismului s-ar reduce doar la orientarea acestuia spre concret, ideația sa fiind infinit mai îndatorată lui Husserl. În realitate, despărțirea gînditorului român de Bergson este mult mai puțin radicală. Noțiunea de ortogeneză, de pildă, pe care o întîlnim și în titlul capitolului al VI-lea, este preluată de la Eimer prin intermediul lui Bergson, tratarea relației dintre cauzalitate și teleologie conținută în secțiunea amintită nefiind cu totul străină de spiritualismul filosofului francez. De asemenea, cuplul de categorii devoluție-evoluție în subspecie, avansat în *Doctrina substanței*, poate fi interpretat ca un ecou al lecturii *Evoluției creatoare:* atît Bergson, cît și Camil Petrescu vorbesc de două direcții ale devenirii universale — una ascendentă, creatoare și alta conservatoare, repetitivă —, aflate în strînsă legătură. Față de unii dintre contemporanii săi, un Mircea Florian sau Iosif Brucăr, care critică bergsonismul, nereținînd nimic sau foarte puțin din el, autorul *Doctrinei substanței* se individualizează prin receptivitatea pentru gîndirea filosofului francez, în special pentru latura ei ontologică, gnoseologia privind-o și el mult mai rezervat.

Relația cu Husserl a fost considerată de însuși Camil Petrescu mult mai importantă decît cea cu Bergson. Stau mărturie în acest sens repetatele sale încercări de a se delimita față de întemeietorul fenomenologiei, prezente nu numai în *Doctrina substanței*, dar și în numeroasele însemnări de lucru păstrate în arhiva scriitorului. De asemenea, este semnificativ faptul că, după apariția studiului dedicat lui Husserl, autorul a găsit de cuviință să-i aducă, pe un extras, modificări tocmai în sensul evidențierii unor deficiențe ale fenomenologiei, compensînd astfel caracterul predominant descriptiv al primei variante. Nu numai creatorul substanțialismului, dar și Constantin Noica, unul din cei care au scris despre el, consideră că întîlnirea cu fenomenologia a fost decisivă pentru destinul filosofiei camilpetresciene. Însăși valoarea ei ar depinde de măsura în care reușește să depășească tezele husserliene: „În orice caz, viziunea lui Camil Petrescu ține sau cade

în măsura în care, solidară fiind o clipă cu fenomenologia, reuşeşte să devină autonomă faţă de ea"[33].

În ce ne priveşte, considerăm că, întrucît filosofia lui Husserl este mai curînd o metodă, valabilitatea afirmaţiei de mai sus trebuie circumscrisă doar în acest plan al metodei. În calitate de metodă, fenomenologia este prezentă în întreaga lucrare, secţiunea a III-a dedicată teoriei cunoaşterii, reprezentînd în parte, după cum declară şi autorul, o fenomenologie a cunoaşterii. Camil Petrescu îşi propune şi realizează depăşirea intuiţiei esenţelor printr-o intuiţie substanţială, care adaugă esenţelor semnificaţia lor concretă. În plan ideatic însă, relaţia cu Bergson rămîne de primă importanţă. Întreaga secţiune consacrată ortogenezei, precum şi secţiunile următoare, care conţin viziunea axiologică şi social-politică a lui Camil Petrescu, nu pot fi discutate fără a ţine seama de influenţa exercitată de filosoful francez asupra celui român. Vom trata la locul cuvenit această problemă.

Să revenim la *Ontologia concretului* pentru a vedea ce reţine şi ce respinge Camil Petrescu din fenomenologie. Ca şi în cazul lui Bergson, consideraţiile filosofului român dovedesc o aprofundată cunoaştere a obiectului discuţiei, precum şi o sigură distanţare critică. Este prezentă, într-o formă mai mult sau mai puţin dezvoltată şi acea depăşire a tezelor husserliene — piatra de încercare, în viziunea lui Constantin Noica, a viabilităţii sau eşecului substanţialismului.

Un prim merit al lui Husserl rezidă în separarea conştiinţei atît de biologic, cît şi de psihologic. Depăşirea intuitivismului biologic bergsonian, pentru care intuiţia era înrudită cu instinctul, îi permite lui Husserl să depăşească şi dificultăţile presupuse de acesta, în special „elementarismul atomistic". După Camil Petrescu, contribuţia decisivă a întemeietorului fenomenologiei trebuie văzută în intuirea esenţelor. Concretul transcendental nu mai este amorf, ca durata bergsoniană, ci este structurat, iar analiza structurilor lui „dă o valoare excepţională contribuţiei husserliene". Întrucît aportul fenomenologiei la studiul formelor cunoaşterii i se pare complet — „oarecum elucidarea cunoaşterii în cîmpul esenţelor" — substanţialismul îl încorporează, cum am arătat, în capitolul dedicat problematicii cunoaşterii.

Principala limită a fenomenologiei este, în viziunea lui Camil Petrescu, faptul că, dintre toate modalităţile absolutului, a admis una singură — conştiinţa. De aici alunecarea în idealismul subiectiv transcendental. Deşi gînditorul român nu este materialist, ci, aşa cum se va vedea cînd vom vorbi despre substanţă, mai curînd dualist,

[33] Constantin Noica, *Introducerea lui Camil Petrescu la Doctrina substanţei*, în „Manuscriptum", nr. 3/1983, pag. 68.

combaterea idealismului de orice nuanţă constituie una din constantele filosofării sale. Din axarea fenomenologiei pe conştiinţa individuală derivă şi un alt neajuns şi anume neputinţa ei de a aborda planul istoriei. Cantonarea în concretul subiectiv conduce în cele din urmă fenomenologia la ratarea concretului (istoric).

Sumara trecere în revistă a limitelor fenomenologiei ne permite să întrevedem încă de acum punctele în care se va insera contribuţia lui Camil Petrescu. Ea este specificată mai ales în *Ontologia concretului* şi *Metoda substanţialistă*, pentru completarea înţelegerii noastre fiind însă utile şi însemnările autorului care pot fi toate subsumate titlului uneia dintre ele — „Raporturile cu Husserl".

Viziunea camilpetresciană despre concret se distinge prin efortul de a depăşi toate unilateralităţile, inclusiv cea husserliană. Este adevărat că experienţa concretă ne furnizează mai întîi absolutul conştiinţei, dar acesta nu constituie singura formă de absolut. Aceeaşi experienţă concretă ne relevă absolutul lumii exterioare, care, graţie ordinei sale imanente, rezistă voinţei noastre, ceea ce probează caracterul ei de realitate absolută. Absolute sînt devenirea, schimbarea, relaţia. „Părerea noastră este că tot ceea ce există, există în mod absolut, că toate enumerările de mai sus sînt aspecte ori modalităţi, toate absolute, ale concretului istoric dat, într-o unitate organică existenţială, absolută. Nici una din modalităţile lui nu se poate reduce, fără o mutilare a întregului. Tot ceea ce există, există cu titlul cu care există"[34].

Caracterul absolut al fiecărei existenţe a indus în eroare pe filosofii care au considerat-o cînd pe una, cînd pe cealaltă drept realitatea exclusivă, restul fiind conceput ca simplă aparenţă. Astfel s-a născut ceea ce Camil Petrescu numeşte sugestiv „perspectivismul absolutist". Dacă nemişcarea a fost privită ca realitate absolută, mişcarea a fost socotită aparenţă; cînd a fost absolutizată cauzalitatea fizică, conştiinţa a apărut superfluă. Toţi reprezentanţii perspectivismului absolutist aveau dreptate în ceea ce afirmau, dar nu şi în ceea ce negau, observă el cu subtilitate.

Concretul fiind, aşa cum am arătat în alt context, un sistem existenţial ale cărui părţi sînt relative unele la altele, pe de o parte, şi la întreg, pe de altă parte, explicaţia totalităţii concrete este posibilă din oricare dintre punctele ei. Omnivalenţa existenţială a concretului face inoperant atît perspectivismul absolutist, cît şi punctul arhimedic (unul sau mai multe principii de o certitudine absolută din care e dedusă întreaga realitate), fără de care, în mod tradiţional, filosofia era de neconceput. În locul începutului tradiţional, ni se propune, în *Ontologia concretului*,

[34] Camil Petrescu, *op. cit.*, vol. I, pag.97.

un început mult mai modest, dar adecvat: „Dar dacă un început arhimedic sau un început efectiv nu e realizabil, ne rămîne numai posibilitatea unui început incidental și nesemnificativ, urmînd ca știința să se constituie pe această bază incertă și să fie totuși efectivă"[35].

Poziția filosofului român în problema începutului are precursori și succesori de recunoscută autoritate, fapt ce atestă că și de data aceasta intuiția sa a surprins o problemă și soluție reală. Astfel, o remarcă a lui Marx subliniază că de multe ori dezvoltarea științelor nu urmează principiul arhitectonic, ajungînd la punctul de plecare real abia după ce a parcurs „nenumărate căi întortochiate". „Spre deosebire de alți arhitecți, știința nu se limitează numai să zugrăvească castele aeriene, ci și zidește unele etaje locuibile ale edificiului înainte de a pune temelie"[36]. De asemenea, în epistemologia contemporană se vorbește de o „criză a întemeierii". În timp ce viziunile clasice din teoria cunoașterii sau știință, arată J. Mittelstrass, căutau să apeleze la o cunoaștere a fundamentelor care să ofere un început sigur al științelor, astăzi un asemenea demers este considerat inadmisibil sub raport metodic, propunîndu-se înlocuirea lui cu urmărirea formării factuale a teoriilor[37]. De asemenea, idoneismul propus de F. Gonseth, arată V. Tonoiu, depășește dificultățile începutului sau paradoxul începutului (orice teorie științifică are nevoie de o instanță de legitimitate, instanță care la rîndul ei trebuie legitimată de altă instanță și așa mai departe) „în cele mai diverse variante ale sale prin însăși opțiunea deschiderii la experiență și prin modul în care informează ea ansamblul materiei filosofice", renunțînd deci la „idealul fundării" absolute[38].

Pentru a avea acces la concret nu este suficientă intuiția esențelor. Ea trebuie înlocuită printr-o intuiție substanțială. Aceasta este prezentată succint în *Ontologia concretului* și pe larg în secțiunea următoare, *Metoda substanțialistă*, unde este opusă metodei logice dar și demersului științific. Vom întîlni uneori în pasajele dedicate combaterii lor, ca și în altele, în loc de argumente – afirmații categorice de tipul celei emise relativ la lipsa de valoare a cunoașterii logice: „Nu există soluții logice și nu există cunoaștere logică". Anton Dumitriu pune în evidență insuficiența procedeului, care trebuie explicat atît prin particularitățile personalității lui Camil Petrescu (o anumită precipitare în afirmarea propriului punct de vedere), cît și prin caracterul nedefinitiv

[35] *Ibidem*, vol. I. pag. 64.
[36] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, în Marx, Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura Politică, pag. 46.
[37] Vezi I. Pârvu, *op. cit.*, pag. 60.
[38] V. Tonoiu, *Idoneismul. Filosofie a deschiderii*, București, Editura Politică, 1972, pag. 90.

al *Doctrinei substanței*, atunci cînd scrie: „Desigur, o asemenea poziție are nevoie de mult mai multe explicații decît ne oferă autorul în acest capitol"[39].

În ceea ce privește latura constructivă, prezentarea metodei substanțialiste, se poate spune că dincolo de dibuirile și revenirile adesea obositoare prinde contur o descriere a esențialului care, așa cum arată același Anton Dumitriu, poate ține loc de definiție. Demersul substanțialist constă în a prelungi esențele date în intuiții esențiale prin semnificațiile lor concrete. Cu alte cuvinte, este vorba de o reintegrare a esențelor în concret, reintegrare care înseamnă de fapt identificarea semnificațiilor în dimensiunea adîncă a necesității. De altfel, într-o notație din 1939, în care inventariază deosebirile față de Husserl, Camil Petrescu insistă asupra faptului că filosoful german nu a dezvoltat o teorie a semnificațiilor: „El nu s-a ocupat de teoria semnificațiilor pe care a indicat-o doar ca posibilă (în *Ideen*). Însă numai o teorie a semnificațiilor poate duce la o teorie a valorilor". Din păcate, această teorie a semnificațiilor, anunțată în cîteva rînduri de scriitorul filosof, rămîne, și la el, asemeni altor proiecte ambițioase, un simplu deziderat, deși anumite sugestii, care ar putea constitui puncte de plecare pentru articularea sa, există în substanțialism.

Spre deosebire de metoda fenomenologică, cea substanțialistă se plasează în mod programatic sub semnul istoriei. Gîndirea concretă, pe care o alimentează, nu impune concretului legile logicii, ci este indefinită adecvare: „O gîndire subordonată necesității, gata pentru toate surprizele necesității, neinvocînd niciodată vreun criteriu logic în fața realității necesare, renunțînd să-i impună legile ei unui concret care o implică și o depășește, neavînd ca ultimă instanță decît instanța evidenței, atît cît se poate verifica o evidență și neputînd invoca definitiv cu titlu definitiv nici un titlu, iată condiția istorică a metodei concrete substanțialiste"[40].

În încheierea considerațiilor referitoare la relația dintre Camil Petrescu și fenomenologie putem afirma că, în filosofia română, întemeietorul substanțialismului a mers cel mai departe pe linia asimilării ideilor husserliene: el nu s-a mulțumit, asemeni lui I. Brucăr sau T. Vianu, să aplice metoda fenomenologică, ci a încercat s-o dezvolte într-o direcție nouă, depășind dificultățile care o subminau în forma originară.

[39] Anton Dumitriu, *Reintegrarea esențelor în concret*, în „Manuscriptum" nr. 1/1984, pag. 74.
[40] Camil Petrescu, *op. cit.*, vol. I, pag. 188.

Considerațiile ontologice din primul capitol sînt continuate în subcapitolul intitulat semnificativ *Substanța* din capitolul al treilea și mai ales în capitolul al șaselea *Ortogeneza și structura istoriei*. De data aceasta nu mai e vorba doar de anunțarea unei ontologii, ci de construirea ei sau cel puțin a unor fragmente. Faptul că avem în față o lucrare nedefinitivată de autor în vederea tipăririi îngreunează mult lectura datorită neclarităților, repetițiilor, afirmațiilor nesusținute prin argumentație, care se sumează aici cu dificultatea temei. Dacă am lua în considerare doar textul *Doctrinei substanței*, atunci am putea fi tentați să-l învinuim pe autor de o anume suficientă superficialitate în tratarea substanței și de nejustificată respingere în bloc a contribuțiilor anterioare. Examinarea notațiilor ulterioare primei redactări ne va arăta că de fapt Camil Petrescu avea cunoștință de dificultățile problemei abordate și că era mult mai selectiv în aprecierea precursorilor.

Astfel, în capitolul *Substanța* citim referitor la contribuțiile filosofiei anterioare: „conceptul de substanță în filosofia veche era dialectic, deductiv, cu o pseudo-structură". În schimb, în mapa intitulată *Definiția substanței (în sens modificat)*, păstrată în arhiva scriitorului, sînt exprimate păreri mai nuanțate, mai puțin globale și mai argumentate. Doar raționalismul logicist este incriminat: „se înțelege că raționaliștii n-au avut decît o bănuială despre substanță, iar ceea ce ei înțeleg prin substanță (Descartes, Spinoza, Leibniz și apoi Hegel) e doar o schemă caricatural geometrică a substanței. E între substanță și substanța acestora deosebirea dintre un proces vital concret și un proces logic". Există și gînditori care s-au apropiat „oarecum de sensul concretului substanțial". Sînt menționați Husserl și Bergson. Însă singurul precursor recunoscut de substanțialism este aici Aristotel, dar nu în calitate de creator al logicii clasice, ci în aceea de biolog și psiholog, dimensiuni pe nedrept desconsiderate ale personalității sale: „Nu în logica lui, ci în biologia și psihologia lui este Aristotel un mare precursor".

În aceleași notații, Camil Petrescu se arată pe deplin conștient de dificultățile definirii substanței. Vom cita în întregime două pasaje care completează în mod fericit *Doctrina substanței*. „Dificultatea de a înțelege substanța este incontestabil iritantă, de vreme ce simpla înțelegere a entelehiei, care e doar o treaptă pe scara substanței, e apreciabilă", scrie filosoful într-un loc, pentru ca în altă parte să accentueze și mai mult numita dificultate: „Substanța nu e un concept, ci e un dat. Este în esența ei chiar de neconceput, iar modalitatea ei concretă este greu accesibilă nu numai inteligenței, dar chiar și intuiției, fie ea o intuiție substanțială, fiindcă e vorba de totalitatea substanței".

Viziunea lui Camil Petrescu asupra substanței este puternic influențată de gîndirea lui Bergson. Prezentarea definiției pe care o dă filosoful român tradiționalei categorii ne va permite să ne argumentăm afirmația. În subcapitolul intitulat *Esența substanței*, autorul scrie mai sintetic decît în oricare alt loc: „esența substanței este de a fi bidimensională, de a exista, în același timp, pe dimensiunea necesității, ca și pe cea noosică, în așa măsură că optic ar putea apărea ca o rezultantă a funcțiunii noos-necesitate"[41]. Acestei definiții i se adaugă precizarea că polul realității necesare este mai puțin substanțial decît polul noosic („substanța este polarizată în creștere spre polul noosic"). Un cunoscător al istoriei filosofiei recunoaște aici ecoul dualismului și spiritualismului bergsonian.

Filosoful francez și-a propus să depășească în egală măsură ceea ce considera a fi slăbiciunile materialismului și idealismului atît în plan ontologic, cît și în plan gnoseologic. În plan ontologic, căci acesta ne interesează aici, Bergson explică întreaga lume vie prin interacțiunea a două forțe: elanul vital și materia. Elanului vital, care este un curent de conștiință (deci noos), îi revine rolul predominant, el determinînd cursul evoluției. Evidenta relație de filiație în plan ideatic între bergsonism și substanțialism este, de altfel, pusă în lumină de însuși Camil Petrescu, care îi recunoaște drept precursori ai concepției sale ontologice pe Cope și Bergson și echivalează noosul cu elanul vital („evoluția ciclică ... este rezultanta elanului vital și a rezistenței întîlnite, un raport de forțe").

O confirmare indirectă a filiației bergsonism-substanțialism o poate oferi compararea celui din urmă cu filosofia lui Teilhard de Chardin, influențat, de asemenea, de Bergson. Regăsim la autorul *Fenomenului uman*, ca și la Camil Petrescu, dualismul și spiritualismul bergsonian. Astfel, toate elementele componente ale cosmosului, de la particulele elementare la om, au o latură internă, conștientă (iar conștiința este energie spirituală) corespunzătoare laturii externe, materiale. De aici rezultă că evoluția fizică presupune și o evoluție psihică, sensul evoluției fiind dat de punctul Omega, în care noosfera se va transforma într-o conștiință hiperpersonală. Și la Teilhard de Chardin spiritualizarea progresivă ghidează întreaga istorie.

Spre deosebire de viziunea asupra substanței, puternic marcată de filosofia lui Bergson, concepția asupra devenirii universale prezentă în *Doctrina substanței*, deși influențată de *Evoluția creatoare*, este mai bogată în accente ideatice personale, nu numai terminologice. Avem

[41] *Ibidem*, vol. I, pag. 292.

în vedere în special teoria „evoluţiei în subspecie" la care ne vom referi în cele ce urmează.

Odată admis că esenţa istoriei este schimbarea, că istoria este „permanentă mişcare şi permanentă transformare", se punea problema de a vedea care sînt forţele ei motrice şi dacă este vorba sau nu de o mişcare direcţionată. Ca şi Bergson sau Teilhard de Chardin, Camil Petrescu pune la baza devenirii universale interacţiunea conflictuală a două forţe, una spirituală şi alta nonspirituală, pe care le numeşte „polii devenirii concrete". Polul nonspiritual e numit aici „polul energetic inferior" sau „energia primară", în timp ce polul noosic este calificat drept „superior". Intrezărim în această discriminare valorică a celor doi poli sensul evoluţiei.

Două probleme metafizice fundamentale îl pun în dificultate pe autor, iar el nu ezită să o mărturisească. Mai întîi, nu poate găsi nici o „explicaţie" pentru lupta dintre noos şi energia primară. Apoi, însăşi posibilitatea acţiunii noosului asupra energiei primare i se pare de neînţeles. Totuşi, această ultimă nedumerire primeşte un răspuns provizoriu, care, ulterior, va fi reluat şi consolidat. „Ne întrebăm dacă nu cumva noosul foloseşte însăşi voinţa energiei primare", scrie Camil Petrescu, schiţînd un răspuns modern la tradiţionala problemă a relaţiei dintre cauzalitate şi teleologie. Acţiunea cauzalităţii noosice asupra cauzalităţii fizice, cum se exprimă în altă parte, este cu putinţă prin folosirea de către noos a forţelor fizice pe „linia lor de desfăşurare", precum şi a opoziţiilor dintre ele. Ideea este schiţată încă de Bergson, care credea că elanul vital nu produce energie, ci o utilizează pe cea existentă în materie, dar o găsim într-o elaborare detaliată abia la G. Lukàcs care, în a sa *Ontologie a existenţei sociale*, îi circumscrie însă valabilitatea doar la lumea socialului: actul muncii este acela care face posibilă instituirea cauzalităţii fizice, în temeiul cunoaşterii ei, utilizarea ei pentru scopurile umane.

Devenirea universală se realizează pe două direcţii principale, numite, în *Doctrina substanţei*, „axiale": una este mişcarea *devolutivă*, substanţială, iar cealaltă mişcarea *evolutivă* sau a *evoluţiei în subspecie*, aflate în interacţiune. Axa devolutivă, care reprezintă axa principală a istoriei, este „itinerariul noocratic al spontaneităţii creatoare, al organizării şi subordonării tuturor eforturilor în deplină luciditate, direcţiei noosice" [42]. În alt loc, Camil Petrescu defineşte mişcarea devolutivă ca eliberarea progresivă a noosului, desfacerea sa din „implicaţia" energiei primare, însăşi apariţia materiei fiind un prim pas pe această cale: „Materia, părînd să fie rezultatul întîlnirii şi opoziţiei

[42] *Ibidem*, vol. II, pag. 25.

inevitabile a celor două tendinţe, e prima structură a istoriei..." [43]. Apariţia materiei organice se datorează folosirii de către noos a unuia din electronii carbonului. Nu vom urmări în continuare refacerea itinerarului devolutiv realizată de filosof în capitolul *Ortogeneza şi structura istoriei*, cititorul avînd acum la dispoziţie textul original; în schimb, vom reda, datorită valorii sintetice, una din concluziile autorului: „În liniile ei generale, mişcarea devolutivă este mişcarea prin care noosul se diferenţiază prin individuaţie, subiectivîndu-se, pentru ca din momentul în care apare gîndirea concretă să înceapă acţiunea de obiectizare, apoi de obiectivare în substanţă" [44]. Cu alte cuvinte, linia devolutivă este o devenire de tip ortogenetic, orientată în direcţia unei spiritualizări progresive.

Perspectiva ortogenetică este şi ea un ecou bergsonian pe care-l înregistrăm şi la Teilhard de Chardin. Acceptînd ideea de evoluţiei, realitatea ei istorică, Bergson va respinge toate încercările de a o explica mecanicist sau materialist, inclusiv viziunea lui Darwin. Pe biologul Eimer, care introduce conceptul de ortogeneză, de evoluţie într-o direcţie determinată, îl apreciază pentru că depăşeşte mecanicismul, dar îl şi condamnă, pe motiv că explică mişcarea ortogenetică doar prin forţele fizico-chimice. Caracterul ortogenetic al evoluţiei se datoreşte, după Bergson, acţiunii elanului vital, care este o forţă spirituală. Atît Camil Petrescu, cît şi Teilhard de Chardin, vor adopta, în linii mari, o optică asemănătoare. Totuşi, gînditorul român se deosebeşte de cei doi filosofi francezi prin aceea că nu vede, asemeni lor, în Dumnezeu scopul şi sensul istoriei.

Încă în *Evoluţia creatoare*, Bergson echivala elanul vital cu o supraconştiinţă care poate fi numită Dumnezeu — acţiune pură, în luptă cu materia, în lucrările ulterioare, referirile la divinitate ca sens şi scop al istoriei fiind mult mai frecvente. De asemenea, Teilhard de Chardin consideră că legea complexificării, care guvernează întreg cosmosul, va duce la un moment dat, în punctul Omega, la transformarea noosferei într-o conştiinţă hiperpersonală, care poate fi înţeleasă ca Dumnezeu. Spre deosebire de cei doi, la care divinitatea este cea care se află în spatele ortogenezei, Camil Petrescu, deşi vorbeşte în cîteva rînduri, de sfîrşitul istoriei, nu crede că mişcarea devolutivă are drept ţintă divinitatea. Sensul ei este doar o spiritualizare indefinită.

Adoptarea perspectivei ortogenetice îl pune pe Camil Petrescu, ca şi pe Bergson, în situaţia de a admite într-o formă sau alta finalismul. În *Evoluţia creatoare*, Bergson respingea nu numai mecanicismul,

[43] *Ibidem.*, vol. II, pag. 26.
[44] *Ibidem*, vol. II, pag. 28.

dar şi finalismul pentru motivul că neagă, prin postularea unor scopuri prestabilite, imprevizibila creaţie de forme proprie elanului vital. Cu toate acestea, în aceeaşi lucrare Bergson afirmă că la om conştiinţa e cel mai deplin realizată, că omul este raţiunea de a fi a întregii vieţi. Filosoful român, spre deosebire de cel francez, care e finalist mai mult împotriva voinţei sale, recunoaşte îndreptăţirea parţială a finalismului. Nu este vorba, desigur, de finalismul teologic sau de cel preformist, respinse categoric în *Doctrina substanţei* ca lipsite de temei real, ci de „finalismul imanent" a cărui bază este, după autor, „greu de combătut".

În viziunea lui Camil Petrescu, doar axa principală a devenirii universale — mişcarea devolutivă — este orientată finalist, în timp ce mişcarea evolutivă este domeniul determinismului fizico-chimic, în limitele căruia ar fi pe deplin valabilă explicaţia oferită de materialismul dialectic. Într-un cuvînt, atît finalismul cît şi materialismul, în special cel dialectic, pe care autorul ar fi dorit să-l expună în detaliu, pentru a-l încorpora în doctrina sa, dar se vede nevoit să renunţe la acest proiect „din pricina condiţiilor în care redactăm lucrarea", sînt parţial îndreptăţite, ceea ce îl determină să încerce o sinteză a lor, sinteză mai mult dorită decît realizată.

Cu toate că şi Bergson vorbeşte de două mişcări complementare ale devenirii universale — una creatoare, ascendentă şi alta repetitivă, descendentă, dezvoltarea unei teorii referitoare la cea de a doua se datoreşte în exclusivitate lui Camil Petrescu. Spre deosebire de ceea ce s-a crezut, evoluţia nu este, în viziunea sa, magistrala istoriei, acest rol revenind devoluţiei, ci un proces de păstrare, conservare a ceea ce s-a creat pe axa devolutivă: „mişcarea evolutivă este o cale de rezervă, de schimb am zice, menită să supleeze mişcarea devolutivă atunci cînd aceasta este irealizabilă, menită să *păstreze* cîştigînd timp"[45]. Evoluţia, pe care filosoful o ia, aşa cum mărturiseşte într-o notaţie, în sensul de dezvoltare a unui germen preexistent, sau evoluţia în subspecie este un proces automat bazat exclusiv pe determinismul fizico-chimic, pe treptele inferioare, sau pe mecanica psihologică şi socială, pe treptele mai înalte. Din natura evoluţiei derivă, fireşte, şi modul în care colaborează cu devoluţia: secondînd-o şi susţinînd-o permanent.

În contextul filosofiei române, opţiunea pentru finalismul imanent îl situează de astă dată pe Camil Petrescu pe o poziţie opusă celei adoptate de P. P. Negulescu, adversar al explicaţiilor finaliste şi îl apropie de C. Rădulescu-Motru, influenţat, poate şi el de Bergson, care sus-

[45] *Ibidem*, vol. II, pag. 26.

ţinea că evoluţia are drept scop producerea „corelaţiilor de personalitate"[46]. Din perspectivă contemporană, problematica relaţiei dintre teleologie şi cauzalitate este una dintre cele mai discutate şi controversate, în special în textele de filosofia biologiei, dar nu numai acolo. Chiar şi un fizician, ce-i drept laureat al premiului Nobel, cum e Alfred Kastler nu rezistă tentaţiei de a-şi exprima punctele de vedere într-o problemă de prim interes pentru biologie şi filosofie. Cauza şi scopul, afirmă el luînd ca model relaţia dintre corpuscul şi undă din fizică, sînt concepte complementare nu contradictorii[47]. În textele de filosofia biologiei, admiterea sau respingerea teleologiei în ştiinţa viului este asociată menţinerii sau pierderii de către aceasta a statutului de ştiinţă autonomă. Reducerea explicaţiei teleologice la explicaţia cauzală ar echivala cu reducerea biologiei la fizică, ceea ce în stadiul actual al dezvoltării ştiinţelor, afirmă Francisco J. Ayala, nu este realizabil[48]. În schimb, D. Hull analizînd notele care dau conţinut conceptului de teleologie (prevalenţa stărilor preferate, circuite închise de feedback negativ, existenţa unui program, originarea în selecţie) e înclinat să dea un răspuns negativ întrebării dacă fenomenele biologice sînt atît de diferite de cele fizico-chimice, încît să necesite un limbaj explicativ diferit de cel cauzal[49]. În sfîrşit, există şi reprezentanţi ai unei poziţii intermediare, cum este M. Ruse, care consideră că biologia şi teleologia sînt indestructibil asociate, dar că teleologia trebuie luată în sens „slab" nu „tare" (o teleologie a cauzelor viitoare), ceea ce înseamnă că biologia este preocupată de a înţelege organicul şi din perspectiva viitorului, nu numai a trecutului, fapt care o distinge de fizică[50].

Foarte importantă pentru aprecierea, din perspectivă contemporană, a poziţiei lui Camil Petrescu în problema teleologiei este precizarea că de regulă chiar şi cei care pledează pentru îndreptăţirea explicaţiei teleologice în biologie, de pildă F. J. Ayala, nu o admit decît în trei cazuri (în cazul omului, cînd starea finală e anticipată conştient de agent, în cazul sistemelor cu autoreglare sau teleonomice, în cazul structurilor cu funcţii determinate), nu însă la nivelul evoluţiei, adică

[46] *Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei R. S. România, 1980, pp. 270 şi 396.
[47] A. Kastler, *Această stranie materie*, Bucureşti, Editura Politică, 1982, pag. 240.
[48] Fr. J. Ayala, *Biology es an Autonomous Science*, în *Topics in the Philosophy of Biology* D. Reidel Publishing Company Dordrecht Holland 1976, pag. 314.
[49] D. Hull, *Philosophy of Biological Science*, New Jersey, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1974, p. 101 şi urm.
[50] M. Ruse, *The Philosophy of Biology*, London, Hutchinson University, 1973, p. 196.

exact acolo unde gînditorul român vedea de neînlăturat finalismul. Ayala scrie concluziv: „Procesul global al evoluţiei nu poate fi numit teleologic în sensul că ar urmări anumite scopuri, pregîndite sau nu. Singurul proces al evoluţiei care nu este întîmplător este selecţia naturală înţeleasă ca reproducţie diferenţiată. Altfel, selecţia naturală este un proces pur mecanic şi este oportunistă. Rezultatul ei final pentru anumite specii poate fi extincţia, aşa cum arată materialul fosil"[51]. De asemenea, Marjorie Grene, studiind aceeaşi problemă, ajunge la o concluzie identică. „Conceptul de telos este inteligibil şi util doar cu referire la ceva care deja există. În studiul evoluţiei, unde nu există puncte finale fixate avem de a face, fie în viziune darwinistă, fie în cea a teoreticienilor emergenţei, doar cu aparenţa teleologiei"[52].

Consecvent viziunii sale finalist-spiritualiste, Camil Petrescu consideră că şi istoria socială, nu numai cea naturală, este orientată în sensul spiritualizării progresive. Este întemeierea ontologică pe care o dă idealului său noocratic, pe care-l vom prezenta şi analiza ceva mai departe, întemeiere care presupune însă ca şi în cazul de mai sus, extinderea nejustificată a valabilităţii conceptului de finalitate, de data aceasta de la actele umane individuale la procesul social global. În realitate, doar actele umane individuale stau sub semnul teleologicului, rezultanta însumării lor ca proces social global fiind nonteleologică, determinată strict cauzal, demonstrează pe larg G. Lukàcs în a sa ontologie a socialului. Întrucît nu putem reface aici argumentaţia sa, vom menţiona doar că există societăţi stagnante (aşa-numitul „mod de producţie asiatic" despre care vorbea Marx), care nu evolu-

[51] Fr. J. Ayala, *op. cit.*, pag. 324.

[52] M. Grene, *The Understanding of Nature*, D. Reidel, Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1974, pag. 84. Deşi în biologie şi filosofie punctul de vedere nonteleologic asupra evoluţiei este astăzi dominant, există şi partizani ai înţelegerii finaliste a procesului evolutiv. Este vorba de zoologii şi paleontologii de orientare neolamarkistă, printre care numele cel mai cunoscut este Pierre Grassé. Aşa cum arată D. Manoleli şi D. Grigorescu în articolul *Alternative actuale ale teoriei darwiniste* („Analele Academiei R.S.R.", anul 116 (1982), seria a IV-a, vol. XXXII, pag. 221), neolamarkiştii contestă că mutaţia singulară şi polimorfismul genetic ar fi suficiente pentru a produce evoluţia. Pentru aceştia „viul ar purta în el însuşi puterea sa evolutivă; evoluţia s-ar supune unei anumite necesităţi, ale cărei origini rămîn încă necunoscute. Cu alte cuvinte, evoluţia s-ar desfăşura după un program imuabil şi necesar". Autorii studiului citat comentează poziţia neolamarkistă în felul următor: „Este fără discuţie evidentă factura finalistă a unor asemenea afirmaţii. Că sîntem de acord cu ele sau nu, ar fi cu totul neştiinţific să le ignorăm, aşa cum procedează unii geneticieni anglo-saxoni fixaţi pe modelele simple ale populaţiilor de bacterii şi drosofile".

ează, ci se reproduc identic la infinit şi că societăţile care se dezvoltă au ca forţă propulsoare dialectica neteleologică a forţelor productive.

Ultimile capitole ale cărţii intitulate *Teoria valorilor. Etica* şi *Noocraţia* reprezintă partea practică a sistemului filosofic al lui Camil Petrescu, parte aflată în strînsă legătură cu capitolul anterior — *Ortogeneza şi structura istoriei*. Prelungirea consideraţiilor ontologice prin consideraţii etice şi politice, menite să ofere mijloacele efective pentru a pune de acord lumea socială cu lumea realităţilor ultime, în cazul lucrării pe care o discutăm, cu sensul devoluţiei, este un demers familiar filosofiei de sistem. Aşa au procedat gînditorii de talia lui Platon, Aristotel, Kant. În ceea ce-l priveşte pe Platon, nu este lipsit de interes să menţionăm faptul angajării sale în acţiunea politică de materializare în Sicilia a principiilor statului ideal schiţate în *Rep ublica*. Scrsoarea a VII-a stă mărturie pentru pasiunea şi peripeţiile sale politice. De altfel, Camil Petrescu, într-un interviu din „Vremea" (14 februarie 1943), compara, pentru a-şi face clare intenţiile, noocraţia cu *Republica* platoniciană: „Dacă *Doctrina substanţei* e un sistem (ceea ce nu e chiar aşa), atunci noocraţia reprezintă în acest sistem ceea ce în sistemul lui Platon reprezintă politicul exprimat în *Republica* sa".

Înainte de a ne ocupa de noocraţie, este necesar să ne oprim asupra teoriei axiologice schiţată de scriitor, teorie care constituie veriga de legătură între ortogeneză şi noocraţie. După ce, într-o notaţie, Camil Petrescu definea omul ca „animal fenomenologic" — singura fiinţă capabilă să facă din conştiinţă un obiect al analizei conştiente, în *Doctrina substanţei* se conturează o nouă definiţie a omului. Întrucît „problema criteriului este problema fundamentală a activităţii conştiente" iar „modalitatea criteriului" este judecată (de valoare), omul apare ca singura fiinţă care trăieşte în funcţie de valoare. Omul ar fi, aşadar, singura fiinţă axiologică. Această viziune îl apropie pe Camil Petrescu de un alt gînditor român — Eugeniu Speranţia — pentru care omul era o fiinţă axiotropică, o fiinţă care tinde spre valori.

Axiologia substanţialistă, căreia autorul îi acorda o deosebită importanţă de vreme ce afirma că fără clarificarea problemei valorii „filosofia însăşi ni se pare o aventură ratată", are ca obiectiv principal stabilirea unei ierarhii a valorilor, a unei scări de „preferinţe a preferinţelor", alte preocupări teoretice, cum ar fi cea de definire a valorii, fiind şi ele prezente, dar acordîndu-li-se puţină atenţie. Spre deosebire de Tudor Vianu, care în prefaţa la *Introducere în teoria valorilor* din 1942 anunţa „o primă încercare de sistematizare a unui domeniu atît de cutreierat azi", cu unele contribuţii personale, Camil Petrescu zăboveşte extrem de puţin în literatura de specialitate, acordînd covîr-

şitoare preponderenţă expunerii punctului de vedere propriu, ceea ce ilustrează printr-un caz particular maniera sa neprofesorală de filosofare, împinsă aici pînă la extrem.

Pe treapta cea mai de jos a ierarhiei substanţialiste a valorilor se află valorile subiective, „presubstanţiale", numite şi „pseudo-valori". Rolul lor este de a conserva biologic individul, de aici derivînd şi poziţia lor subalternă. Înainte de a fi posedate, valorile subiective fac obiectul dorinţei. În funcţie de satisfacerea sau nesatisfacerea ei se instalează plăcerea sau durerea. De aceea, ele mai sînt numite de Camil Petrescu şi „valori cenestetice". În alt loc, autorul ţine să sublinieze că toate valorile cenestetice, indiferent de haina sub care se prezintă, stau sub semnul ritmului „dialectic" nevoie-satisfacţie-saturaţie-dezgust. Tabloul sintetic al axiologiei substanţialiste ne prezintă valorile cenestetice — şi acesta credem că este gîndul ultim al autorului — ca reprezentînd doar una din subdiviziunile valorilor subiective, celelalte două fiind valorile organice (inteligenţă, sănătate, forţă fizică) şi valorile nutritive (bunurile materiale).

Constatăm că spre deosebire de tratatele tradiţionale de axiologie unde valorile vitale sînt considerate adesea valori-mijloc, *Doctrina substanţei* nu le recunoaşte nici măcar acest statut modest, calificîndu-le drept pseudo-valori. La această radicală depreciere a valorilor vitale Camil Petrescu este constrîns de spiritualismul încorporat sistemului său filosofic. În realitate între valorile vitale şi valorile spirituale nu există o opoziţie ireductibilă, experienţa societăţilor dezvoltate contemporane demonstrînd că spiritualizarea progresivă a vieţii sociale este compatibilă cu reabilitarea şi cultivarea valorilor vitale.

Întrucît substanţialismul înţelege valoarea ca depăşire a subiectivităţii, ca „dimensiunea obiectivării", domeniul valorilor propriu-zise începe dincolo de „valorile subiective", cu valorile istorice, care nu sînt încă valori substanţiale. Valorile istorice corespund axei evolutive, evoluţiei în subspecie, în timp ce valorile substanţiale corespund axei devolutive. „Depăşirea individualităţii nu sfîrşeşte decît rareori pe dimensiunea substanţei. Cele mai adeseori se trece pe o linie laterală evoluînd istoric în subspecie. Avem atunci diferite grade de obiectivare, treptat superioare ..." [53] scrie Camil Petrescu la începutul capitolului dedicat valorilor istorice.

Prima depăşire a subiectivităţii, individualităţii biologice se realizează tot pe linie biologică: este vorba de „colectivităţile organice", forme de subiectivitate colectivă care dau structura speciei şi sînt,

[53] *Ibidem*, vol. II, pag. 101.

din acest motiv, numite valori structurale. Cu ele ne aflăm pe prima treaptă a valorilor istorice. În ordine suitoare, valorile organice sau structurale sînt: familia, clanul, tribul, poporul, naţiunea, rasa, omenirea. Ele sînt pentru substanţialism doar valori auxiliare, a căror menire este de a fi suportul valorilor substanţiale, mediul prielnic pentru afirmarea indivizilor geniali, creatori de valori substanţiale.

În acest context al valorilor structurale, Camil Petrescu abordează şi problema purităţii rasiale mult discutată în perioada în care redacta *Doctrina substanţei*. Punînd în joc temeinice cunoştinţe biologice, gînditorul român combate, cu argumente foarte apropiate de cele folosite de biologii contemporani, „purismul" şi rasismul de orice nuanţă, arătînd că ele, în fond, prin uniformizarea pe care o introduc, sînt potrivnice creaţiei substanţiale: „soluţia purismului rasist, adică a intransigenţei subiective, este, din punct de vedere al substanţei, aprioric greşită...". Superioritatea culturii europene ar deriva tocmai din faptul că are drept suport o colectivitate biologică nepură.

O a doua diviziune a valorilor istorice, superioară primei, prin mai marea apropiere de valorile substanţiale, o reprezintă valorile culturale. Nedumerirea firească pe care o produce cititorului disocierea valorilor culturale de substanţă (căci ce este aceasta dacă nu cultură?), ne prilejuieşte o mai bună delimitare a sensurilor respective din perspectivă substanţialistă. Valorile culturale, al căror rol este de a asigura comunicarea dintre indivizii colectivităţii şi dintre colectivităţi, nu reprezintă decît evoluarea în subspecie a valorilor substanţiale, dialectizarea lor, reluare repetitivă fără creaţie, rezervată în întregime planului substanţial. „Orice cultură este substanţă aservită dialectic" scrie Camil Petrescu concluziv.

Valorile culturale se subdivid la rîndul lor în valori de relaţie (arta, ştiinţa şi tehnica, evoluate în subspecie), şi valori regulative (comunităţi, instituţii, garanţii, cum ar fi comunităţile politice, ştiinţifice, artistice, tehnice, biserica, presa) sau valori morale.

În vîrful ierarhiei valorilor, filosoful plasează valorile substanţiale, corespunzătoare axei devolutive a devenirii universale, valori echivalate cu creaţiile artistice, ştiinţifice, tehnice. Sînt valorile cel mai des invocate dar, din păcate, cel mai puţin analizate, acesta fiind unul din punctele în care aşteptările cititorului sînt contrazise.

Din interesanta axiologie substanţialistă ne mai reţine atenţia principiul colaborării între valorile aflate pe trepte diferite ale ierarhiei. Acest principiu, numit de Camil Petrescu „postulatul noocrat al valorilor istorice", exprimă o viziune umanistă: „... o valoare istorică este datoare să sprijine toate valorile inferioare şi egale dacă acestea nu intră în conflict cu propriile valori, şi iarăşi orice valoare este soli-

dară cu valorile egale şi cu toate valorile superioare corespunzător titlului lor în scara valorilor. Pe deasupra toate sînt subordonate valorilor substanţiale şi toate sînt îndatorite să nu ceară suferinţe şi sacrificii inutile"[54].

„Noocraţia", care în *Doctrina substanţei* este edificată pe temeiul axiologiei substanţialiste, constituie o preocupare veche a autorului şi a avut, cum e şi firesc, o evoluţie în timp. În manuscrisul din 1939—1941, noocraţia este înţeleasă, cum precizează scriitorul în interviul citat mai înainte, ca „ordinea inteligenţei suprapersonale în lume, nu a intelectualilor cum am indicat greşit în 1923" (în „Săptămîna muncii intelectuale"). Această idee, prezentă mai puţin explicit şi în textul *Doctrinei substanţei*, indică doar unul din sensurile noocraţiei, şi anume sensul ei larg, mai curînd nespecific, dacă avem în vedere etimologia termenului. Este un sens mai curînd ontologic, foarte apropiat, dacă nu identic cu „substanţa": „criteriul substanţei este criteriul noocraţiei, adică al ordinei orientate noosic în istorie". În continuare, ne vom ocupa numai de sensul politic al noocraţiei — cel de „metodă de acţiune socială" care vizează promovarea valorilor substanţiale prin mijloace sociale şi mai ales politice — sens coincident cu etimologia cuvîntului (puterea noosului) şi, de altfel, preferat de Camil Petrescu, care afirma spre sfîrşitul cărţii sale că noocraţia este substanţa orientată lucid şi activ, în timp ce noosul istoric e un finalism doar latent, pasiv.

Că promovarea inteligenţei în societate — scopul noocraţiei — este un ideal dezirabil şi totodată realizabil o dovedeşte cea mai recentă evoluţie a vieţii sociale, în special revoluţia ştiinţifico-tehnică. Nu numai viaţa ştiinţifică, tehnică, economică a societăţii este astăzi de neconceput fără participarea inteligenţei creatoare, dar şi activitatea politică şi mai ales decizia politică, presupun inteligenţa cultivată, ne mai putînd fi simple acte inspirate. În acest sens se vorbeşte în zilele noastre de o ştiinţă a conducerii. Deşi tendinţa intelectualizării progresive, sub semnul căreia stă societatea modernă, nu este rezultatul acţiunii unui finalism imanent istoriei, cum susţinea Camil Petrescu, ci al dinamicii neteleologice a forţelor productive, intuiţia gînditorului român a funcţionat şi de data aceasta cu siguranţă în pofida indiciilor sărace de care dispunea cu patru decenii în urmă.

De îndată ce depăşim perimetrul idealului vizat de noocraţie şi ne adîncim în examenul mijloacelor pe care le propune pentru atingerea acestui ideal, inconsistenţa ei ca metodă politică devine tot mai vizibilă. Astfel, una din deosebirile noocraţiei faţă de celelalte metode politice constă în faptul că nu este asociată unor categorii sociale, că nu are deci agenţi purtători. În timp ce toate celelalte metode ar fi doar „metode de luptă şi reparaţie socială şi morală prin reacţiune", noocraţia este exclusiv o metodă de guvernare care, în virtutea acestui fapt, trebuie, pentru a-şi exercita vocaţia, să se asocieze cu una din forţele politice capabile să cucerească puterea. Deşi conştient de necesitatea schimbării sociale, Camil Petrescu, unul din criticii constanţi ai societăţii capitaliste din vremea sa, nu poate indica forţele schimbării. Întrebîndu-se, fapt semnificativ, abia cu o pagină înainte de sfîrşitul cărţii „cum se poate introduce noocraţia în societatea modernă?", autorul îşi mărturiseşte neîncrederea în revoluţia socială (numită „revoluţia dialectică"), sortită, ca şi în viziunea lui Albert Camus *(L'homme révolté)*, a se auto-anula, în eficienţa unui gen de sindicalism sau partid al intelectualilor („o confederaţie a intelectualilor")[55], pentru care optase odinioară, precum şi speranţa naivă în „transformarea treptată" a dictatorilor, care, dacă sînt cu adevărat mari evoluează, asemeni lui Danton, în sens noocrat sau în forţa finalismului imanent istoriei de a se impune în cele din urmă, e drept cu multe sacrificii inutile. Este o profesiune de credinţă care documentează neputinţa noocraţiei, neputinţa de care Camil Petrescu devine conştient în finalul cărţii sale care sună semnificativ: „Sîntem mulţumiţi dacă această noocraţie, pe care am schiţat-o, va realiza cel puţin un climat favorabil orientării devolutive".

Evidenta dificultate în care este pus Camil Petrescu de trecerea din planul deziderativ în planul aplicativ, din planul idealului în cel al mijloacelor de a-l realiza provine nu numai din caracterul abstract al idealului său, ci şi din insuficienta cunoaştere a nivelului macrosocial. Ultima secţiune a cărţii nu este lipsită de analize pătrunzătoare a unor fenomene sociale cum ar fi „dislocarea psihologică" (numită azi în studiile de sociologie şi psihologie socială „manipulare"), influenţa deformatoare exercitată, în capitalism, de criteriile comerciale asupra selecţiei valorilor, sau efectele negative pe care le are specializarea asupra fiinţei umane, dar nicăieri autorul nu avansează spre structurile care stau în spatele acestor fenomene, spre forţele şi mecanismele socio-economice de importanţă majoră pentru determinarea vieţii sociale în ansamblul ei. În această privinţă, sugestiile materialismului

[54] *Ibidem*, vol. II, pag. 128.

[55] La nici doi ani dela încheierea redactării *Doctrinei substanţei*, autorul îşi dăduse seama că „...înlocuind solidaritatea intelectuală cu o noocraţie emancipată în filosofie, îndreptarea nu a fost prea mare". Textul a fost publicat în „Revista Fundaţiilor Regale" an 9, nr. 3/1942 şi a fost inclus în *Punctele de reper* din anexele situate la sfîrşitul volumului al II-lea.

istoric, despre a cărui orientare spre concret, spre „istoria plină" se vorbeşte elogios în primul capitol al cărţii, i-ar fi fost de folos lui Camil Petrescu. Se pare însă că el nu a avut răgazul să aprofundeze viziunea marxistă asupra socialului, aşa cum nu a avut timp pentru lecturi sociologice întinse, fapt atestat şi de absenţa referinţelor de specialitate în partea dedicată filosofiei sociale şi politice, o comparaţie cu M. Ralea sub aspectul informaţiei şi realizărilor în acest domeniu fiindu-i defavorabilă. Ca şi Albert Camus, teoreticianul, Camil Petrescu abordează viaţa socială fără o instrumentaţie adecvată, dispunînd doar de atuurile unui spirit de observaţie pătrunzător, căruia îi şi datorează reuşitele parţiale despre care vorbeam mai sus. În acelaşi timp, această carenţă de informaţie ilustrează încă odată dificultatea de a crea sisteme filosofice în condiţiile în care cuantumul informaţiei ştiinţifice din domeniile particulare depăşeste posibilităţile de asimilare ale unui singur om.

Aprecierile prea categorice, nesusţinute de argumente, despre care am vorbit cînd ne-am referit la metoda substanţialistă, sînt prezente şi în capitolul de care ne ocupăm acum şi se manifestă prin globala respingere a metodelor nesubstanţialiste care „duc sigur la false soluţii". Fireşte, vom discuta această problemă sub rezerva că ne raportăm la un text nedefinitivat de autor şi că revederea sa pentru tipar ar fi impus, probabil, numeroase modificări, printre care s-ar fi aflat desigur şi nuanţări.

Camil Petrescu se detaşează, nu numai de regimurile „autoritare şi totalitare", dar şi de ideea de democraţie, propunînd o a treia cale, noocratică, lipsită însă, cum am văzut, de determinări concrete. Neaderenţa sa la crezul democratic nu se datoreşte atît unei viziuni elitiste, cum ne-ar îndreptăţi să credem elogiul adus geniului ca singura personalitate „substanţială", ci mai ales ridicării unei situaţii istorice la rang de dat al condiţiei umane. Neîncrederea în capacitatea de discernămînt a maselor se alimentează, la Camil Petrescu, în primul rînd din eşecurile democraţiei burgheze din România perioadei interbelice, dar şi, cum reiese din *Note zilnice*, din cele ale democraţiei franceze din aceeaşi perioadă, eşecuri al căror martor şi critic a fost. Realele insuficienţe ale parlamentarismului epocii se transformă la Camil Petrescu în interogaţii care merg pînă la a pune sub semnul întrebării parlamentarismul ca atare, extrapolare justificată cel mult în plan afectiv, dar nu şi în plan raţional.

Întrucît nu stă în intenţia noastră să epuizăm problematica noocraţiei, ci doar să schiţăm principalele ei linii ideatice, vom conchide aici, subliniind că filosofia politică a lui Camil Petrescu rezistă mai ales prin unele din aspectele ei critice şi că partea constructivă, foarte ambiţioasă ca proiect, este neconvingătoare prin lipsa de soluţii concrete.

În dorinţa de a urmări ceea ce ni se pare a constitui filonul principal al filosofiei camilpetresciene — orientarea spre ontologie şi efortul de a constitui o ontologie — am intervertit, în expunere, ordinea capitolelor cărţii lăsînd la urmă capitolul al treilea, consacrat teoriei cunoaşterii. De altfel, la unele din soluţiile oferite de substanţialism cîtorva din problemele mari ale gnoseologiei ne-am referit pe parcursul analizelor anterioare. Este vorba de atitudinea lui Camil Petrescu faţă de apriorismul kantian în plan gnoseologic, pe de o parte, şi de opţiunea sa în problema „începutului", pe de altă parte. Dintre acestea, doar prima revine, îmbogăţită cu aspecte şi argumente noi, în capitolul al treilea. Vom relua şi noi mai pe larg tratarea ei, dată fiind importanţa principială pe care o are.

Am văzut mai înainte că de la condamnarea exceselor logicismului, Camil Petrescu trece la respingerea validităţii oricăror condiţii prealabile ale cunoaşterii, susţinînd că titlul de raţionalitate nu-l dau categoriile intelectului, ci realitatea necesară, indefinita adecvare faţă de aceasta. Aspectele noi aduse aici în critica gnoseologiei kantiene dovedesc încă o dată cunoaşterea aprofundată a obiectului discuţiei şi siguranţa simţului filosofic caracteristice întemeietorului substanţialismului. I se reproşează autorului *Criticii raţiunii pure* de a fi gîndit procesul cunoaşterii în termeni de materie şi formă şi de a fi încercat să determine partea de contribuţie a fiecăruia, ceea ce pentru Camil Petrescu este cu neputinţă, fiindcă avem de a face aici cu o „zonă de indeterminare". Că substanţialismul sesizează aici o problemă reală o dovedeşte şi faptul că poziţia sa are, în gîndirea secolului XX, şi alţi reprezentanţi. Unul dintre ei este Quine care, arată M. Flonta, „a făcut o critică radicală ideii existenţei unei demarcaţii rigide, absolute, date o dată pentru totdeauna, între cunoaşterea logico-matematică şi cea fizică, contestînd existenţa oricărei distincţii între a priori şi empiric, între elementele logice şi factuale din limbajul ştiinţei" [56].

Celor care, asemeni unor kantieni, procedeu folosit şi de epistemologii neopozitivişti, defineau negativ apriorul (imposibilitatea experienţei fizice de a întemeia sau infirma toate enunţurile), oprindu-se la cunoaşterea unui fapt accesibil introspecţiei, Camil Petrescu le opune „postulatul actului". Esenţa sa este că „cunoaşterea nu se poate cunoaşte nemijlocit pe sine însuşi" şi vizează nu numai

[56] M. Flonta, *Conceptul de cunoaştere a priori în lumina analizei logice şi psihogenetice*, în vol. *Existenţă, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971, pg. 211.

kantismul, ci „toate filosofiile întemeiate pe cunoaşterea imediată a actelor şi a formelor pure de orice soi“ [57]. Cu referire doar la kantism, Camil Petrescu a sesizat insuficienţa simplei constatări a evidenţei unor enunţuri. Poziţia sa, nemulţumindu-se cu o soluţie comodă, putea deschide către interogări ulterioare. Camil Petrescu nu le-a realizat însă pentru că, respingînd exagerările logicismului, i-a contestat orice merit, a negat orice îndreptăţire ideii de aprioritate în cunoaştere, ceea ce reprezintă o poziţie excesivă.

Dată fiind importanţa hotărîtoare pentru substanţialism a confruntării cu gnoseologia kantiană nu este lipsit de interes, mai ales din perspectiva cititorului neavizat, să expunem foarte succint stadiul actual al problemei, aşa cum se oglindeşte el în lucrările româneşti de specialitate. „Principiul esenţial al filosofiei marxiste, scrie M. Flonta, este că acţiunea subiectului asupra obiectului şi nu simpla receptare, înregistrare de către subiect a acţiunii obiectului este adevăratul izvor al cunoaşterii“ [58]. Astfel a fost depăşită viziunea contemplativă care reduce experienţa la „constatările perceptive“, materialismul disociindu-se de empirism. Din acest unghi de vedere pot fi pe deplin valorificate rezultatele psihologiei genetice care explică ştiinţific caracterul apriori al cunoaşterii logico-matematice, oferind totodată argumente solide pentru critica epistemologiei aprioriste subiectiviste. Aprioriul pe care-l acreditează cercetările lui Piaget este unul de ordin „relativ“, a priori care se constituie în ontogeneză graţie acţiunilor subiectului asupra obiectului [59].

Considerînd că prin prezentarea relaţiei substanţialismului cu filosofia kantiană am atins o problemă principială majoră, nu vom mai zăbovi asupra secţiunii a III-a decît pentru a sublinia că teoria cunoaşterii pe care o conţine este în bună parte, cum arată şi autorul, o fenomenologie a cunoaşterii care încearcă să analizeze în detaliu structura relaţiei cognitive.

Propunîndu-şi să edifice un sistem filosofic, Camil Petrescu se înscrie prin efortul său pe linia creatoare a filosofiei româneşti şi nu pe cea strict profesorală. Deşi din acest sistem nu lipseşte problematica gnoseologică, orientarea spre ontologie şi schiţarea unei ontologii constituie aspectul său definitoriu. În elaborarea ontologiei substanţialiste, Camil Petrescu este influenţat de spiritualismul bergsonian şi nu de fenomenologie, care este hotărîtoare în primul rînd pentru dimensiunea metodologică a *Doctrinei substanţei*, dar nu şi pentru cea ideatică, aşa cum s-a considerat pînă acum. În ce priveşte relaţia cu fenomenologia, Camil Petrescu se individualizează în cultura română prin aceea că nu se mai limitează la expunerea şi aplicarea ei, ci o asimilează şi încearcă s-o depăşească şi dezvolte în opera sa. De orientarea sa spre ontologie sînt legate antilogicismul şi antiapriorismul, pînă la un punct întemeiate, care vor putea fi regăsite şi în opera sa literară. Bogată în intuiţii pătrunzătoare, ampla scriere filosofică poartă amprenta unei lucrări nedefinitivate atît în ce priveşte argumentarea, uneori prea sumară şi, din acest motiv, nu întotdeauna convingătoare, cît şi în ce priveşte caracterul sistematic şi stilul expunerii. Dificultatea obiectivă a creării de sisteme filosofice în condiţiile acumulării unui cuantum uriaş de cunoştinţe se face simţită mai ales în insuficienţele viziunii sale social-politice, abstractă ca ideal şi săracă în soluţii concrete. În pofida acestor scăderi, *Doctrina substanţei* rămîne prin intenţiile şi realizările ei o carte care se va impune atenţiei specialiştilor în domeniul filosofiei şi criticii literare. Publicarea ei întregeşte imaginea pe care o avem despre Camil Petrescu, prezentîndu-l ca pe o personalitate completă, de prim ordin a culturii române.

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

[57] Camil Petrescu, *op. cit.*, vol. I, pag. 200.
[58] M. Flonta, *op. cit.*, pag. 211.
[59] Pentru o expunere sintetică a valorificării perspectivei psihologiei genetice în epistemologie, vezi şi studiul *Fundarea cunoaşterii în perspectivă psihogenetică*, de Ion Popescu, în vol. *Teoria cunoaşterii ştiinţifice*, Bucureşti, Editura Academiei R.S. România, 1982, pp. 141—149.

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

La întocmirea acestui volum, *Doctrina substanţei*, s-a pornit de la ultima variantă a manuscrisului păstrată în arhiva autorului. Am stabilit că această variantă datează din perioada 1954—1955 pe baza unui indiciu formal: în dactilogramă este utilizată noua ortografie a limbii române introdusă în 1954. Cum această ortografie este folosită inconsecvent, cu reveniri la cea veche, reveniri care, de altfel, se impuţinează în partea finală a textului, am presupus că momentul dactilografierii nu este foarte îndepărtat de oficializarea noii ortografii.

La întrebarea dacă aceasta este într-adevăr ultima variantă, răspunsul editorilor este că în nici o arhivă din cele cercetate nu există o variantă ulterioară. La Muzeul Literaturii Române se află manuscrisul propriu-zis al lucrării care poate fi datat, după diverse notaţii ale autorului, ca fiind redactat în anii 1939—1941, precum şi o dactilogramă corespunzătoare corectată parţial de autor. Ca şi în arhiva lui Camil Petrescu, în patrimoniul Muzeului există fragmente redactilografiate. Succesiunea lor în timp poate fi aproximată după caracterul maşinii de scris şi după formatul hîrtiei întrebuinţate punîndu-le în corespondenţă cu manuscrisele literare mai uşor databile.

După cum se ştie, autorul a depus la biblioteca Vaticanului o dactilogramă în luna octombrie 1942, care pare a fi primul exemplar al dactilogramei existente la Muzeu. Datarea depunerii se poate face după chitanţa păstrată la Muzeul Literaturii Române şi conform paşaportului nr. 344007 emis de Regatul României şi vizat de Legaţia din Roma pe 29 septembrie 1942 pentru sosire şi pe 24 octombrie pentru plecare.

Prezenţa atît în patrimoniul Muzeului Literaturii, cît şi în arhiva scriitorului, a unor mari fragmente din lucrare, care transcriu în dactilogramă corecturile manuscripte ale autorului la prima variantă, ne îndreptăţeşte să presupunem existenţa unei variante intermediare pierdute, asupra căreia Camil Petrescu a mai lucrat eliminînd elemente care nu apar în varianta ultimă.

Ambele variante de bază, atît cea existentă la Muzeu cît şi cea rămasă în arhiva scriitorului, au la sfîrşit un mare număr de adaosuri (sau anexe, cum le numeşte altundeva Camil Petrescu). În afara acestora s-au mai păstrat numeroase reformulări şi adăugiri menite a preciza formularea iniţială, după cum există şi materiale sau doar notaţii care marchează adevărate mutaţii faţă de variante. Toate acestea sînt

conţinute în 40 de mape şi tot atîtea caiete care însumează mai mult de 5 000 pagini, în majoritate manuscrise.

Relativ la adaosuri, Camil Petrescu, într-una din prefeţe, care se află în corpul acestei lucrări, propune două soluţii: fie publicarea lor într-un volum aparte „cu paragrafe numeroatate în ordine aproximativă, fără subîmpărţiri prea multe, aşa cum e tipărită *Sociologia* lui Pareto, analog unei culegeri de aforisme şi note", dar aceasta „în cel mai rău caz", cum spune într-o altă notaţie, fie intercalarea lor „la locuri convenabile". Ne-am oprit la cea de-a doua soluţie, asumîndu-ne un efort suplimentar şi riscul ca propunerile noastre de intercalare să fie uneori contrazise. Textul adaosurilor apare între paranteze drepte. Adeseori chiar autorul indică cu exactitate locul, alteori sugerează capitolele de trimitere şi nu de puţine ori adaosul reprezintă continuarea firească a unei propoziţii din text. Desigur, nu totdeauna intercalarea s-a făcut cu uşurinţă pornind de la indicaţiile sau sugestiile lui Camil Petrescu. În astfel de cazuri am realizat intercalarea ţinînd seama de logica textului. Am renunţat la menţionarea titlurilor adaosurilor deoarece ele erau, în mod evident, provizorii şi indicau cu aproximaţie locul unde urmau a fi inserate.

Trebuie să menţionăm că o mare parte a materialului adiacent variantelor de bază a fost lăsat de o parte. Am renunţat, în primul rînd, la acele notaţii care reprezentau variaţiuni pe aceeaşi temă. De asemenea, am lăsat deoparte textele care constituiau pagini de laborator, unde autorul căuta să-şi lămurească sieşi propriul gînd. Nu am reţinut un mare număr de pagini care conţin materializarea fragmentară a intenţiei lui Camil Petrescu de a reformula întreaga *Doctrină a substanţei* în termeni matematici, precum şi cea de a determina schimbări în cîmpul matematicilor în sensul calitativizării lor. Această renunţare a fost determinată de două motive. Pe de o parte, amintitele notaţii reprezentau simple elemente nestructurate dintr-o altă lucrare, iar pe de altă parte însuşi Camil Petrescu, la reluarea lucrării după 1952, se menţine în limitele concepţiei, structurii şi formulărilor primei variante.

Alături de corpul principal al lucrării, ediţia de faţă conţine o secţiune de anexe care completează lucrarea şi totodată oferă o imagine a evoluţiei gîndirii filosofice a lui Camil Petrescu. În primul rînd, au fost incluse aici o serie de materiale scurte care, deşi se situează în prelungirea ideilor din *Doctrina substanţei*, nu au putut fi interpolate în textul principal. Altă serie de materiale a fost grupată sub titlul *Puncte de reper*, preluat de la autor. Este vorba de formulări aforistice în marginea *Doctrinei substanţei*, dintre care unele au fost publicate ca atare de scriitor în diferite ziare şi reviste. Secţiunea de *Anexe* este încheiată de studiul amplu dedicat lui Husserl publicat prima dată în *Istoria filosofiei moderne* (vol. III). Editorii au folosit pentru republicare un extras corectat şi completat de autor. Prezenţa acestui text în volumele de faţă se datorează, bineînţeles, legăturii strînse dintre filosofia lui Camil Petrescu şi cea a lui Husserl.

Revenind la corpul principal al lucrării este necesar să mai facem cîteva precizări. Datorită intercalării adaosurilor, în text sînt introduşi mai devreme termeni care, în curgerea iniţială a cărţii, apăreau mai tîrziu. Am considerat că această consecinţă nu contravine spiritului lucrării, deoarece, însuşi Camil Petrescu introduce o parte din concepte

fără a le defini în locul respectiv, sensul lămurindu-se abia prin acumulări progresive.

Pe parcursul elaborării şi redactării *Doctrinei substanţei*, Camil Petrescu a renunţat la unele opţiuni terminologice, înlocuindu-le cu altele, fără a mai apuca să realizeze unificarea textului pe această linie. Este, de pildă, cazul termenului de „implicaţie sincretă", care a fost înlocuit prin „intricaţie sincretă". Editorii au preferat termenul ulterior şi au operat unificarea pentru a uşura lectura. Acelaşi motiv ne-a determinat, într-un alt caz, să înlocuim termenul „legalitate", folosit de Camil Petrescu, aşa cum se obişnuia în acea epocă, atît pentru a desemna conformitatea cu legea juridică, cît şi caracterul de lege în general, cu termenul „legitate", cînd a fost vorba de ultimul sens.

Întrucît lucrarea nu a fost revăzută de autor în vederea publicării, citatele din autorii francezi apar fie în limba originalului, fie în traducerea lui Camil Petrescu. Fiind vorba de traducerea autorului nu am intervenit. În schimb, citatele din operele lui Kant, date de Camil Petrescu după traducerile lui T. Brăileanu, au fost înlocuite cu variantele din traducerile cele mai recente, acestea fiind calitativ superioare, ceea ce, de asemenea, uşurează lectura. Din acelaşi motiv, am actualizat ortografia lucrării, după normele de editare în vigoare.

Întrucît *Doctrina substanţei* este o lucrare în care autorul face numeroase referiri la personalităţi şi cărţi din domenii foarte diferite — filosofie, ştiinţă, istorie, artă, estetică, sociologie etc. — am alcătuit un corp amplu de note menit să uşureze accesul cititorului la text, indiferent de formaţia sa. O parte din note au menirea de a completa ideaţia lucrării prin fragmente din însemnările autorului, ce nu au putut fi incluse nici în textul cărţii, nici în anexe, fragmente importante totuşi pentru definirea unor termeni, sublinierea unor poziţii, delimitări etc. Menţionăm că cifrele, care marchează în text notele editorilor apar între paranteze drepte şi trimit la sfîrşitul fiecărui volum, în timp ce notele autorului sînt marcate cu cifre fără paranteză şi trimit la subsolul paginii respective.

Faţă de sumarul ultimei variante cunoscute, cel al volumelor de faţă conţine o singură modificare: *Noocraţia* a devenit din subcapitol capitol de sine stătător, dată fiind importanţa pe care i-a acordat-o însuşi autorul de-a lungul întregii sale activităţi creatoare.

Munca de editare a acestei cărţi ne-a fost uşurată de sprijinul acordat de Muzeul Literaturii Române, în a cărui revistă, *Manuscriptum*, am şi publicat cîteva fragmente din *Doctrina substanţei*. Exprimăm pe această cale mulţumirile noastre.

EDITORII

CAMIL PETRESCU

DOCTRINA SUBSTANŢEI

NOTĂ PRELIMINARĂ

Nu ştiu în ce măsură posteritatea se va ocupa şi va găsi vreun interes în lucrările mele ştiinţifice. Presupun că, da. Aş vrea să însemn aci însă climatul ucigător de vitreg în care s-a desfăşurat această activitate, condiţiile bestiale care mi s-au impus, dificultăţile neverosimile pe care le-am întîmpinat. Nu este vorba aci numai de neînţelegerea cu care sînt întîmpinate în genere contribuţiile cu adevărat noi în ştiinţă. Aceasta constituie, ca să zicem aşa, o desfăşurare normală. Cazul meu e un caz particular cu o notă de grotesc tragic. Piedicile care mi s-au pus lucid şi hotărît, peste cele obişnuite istorice, adeseori cu alternativa de a alege între lucru şi moarte, s-au justificat prin pretinsa admiraţie pentru romancierul şi dramaturgul Camil Petrescu. Un soi de ticăloasă punere sub interdicţie. Ceva nerod care se simţea obligat să protejeze, să apere cu orice preţ pe „marele scriitor" împotriva capriciilor şi „veleităţilor sale ştiinţifice", considerate ca o rătăcire, ca o risipă a unui bun, care ar fi aparţinut, vezi bine, domnilor protectori. N-au fost, deci, numai dificultăţile inerente domeniului ştiinţific. N-au fost numai dificultăţile iscate dintr-un război mondial de aproape un deceniu (cu întreruperea comunicaţiilor ştiinţifice, cu distrugerea materialului, cu bibliotecile şi manuscrisele împrăştiate de bombardamente, cu lipsa oricărui confort ştiinţific) [1]. S-a mai adăugat pe deasupra şi ostilitatea celor care aveau aerul că mă preţuiesc. Ca să nu fiu dat afară dintr-o slujbă, care altfel mi-ar fi permis să mă ocup şi de lucrările ştiinţifice, directorul X m-a obligat să scriu un roman. Ca să pot să-mi cîştig apoi existenţa, mi s-a impus să scriu exclusiv piese de teatru. Rezultatul a fost că activitatea mea ştiinţifică a fost cu totul intermitentă. A trebuit

deseori să opresc trenul meu din plină viteză ca să dau celui ce agita fanionul de alarmă, un tăciune să-şi aprindă ţigara.

N-am avut timp să unific notele, să revăd copiile scrise la maşină. Întrerupînd cîte 2—3 ani, ori şi mai mult, lucrul, ca să pot continua trebuia să reînvăţ matematica din nou şi, ceea ce e mai dureros, să-mi rememorez, ca un candidat la examen, propriile mele lucrări, aşa încît să pot fi apoi în stare să le continui [2]. Un act necontenit întrerupt în clipa cînd se apropia de soluţie, reluat silnic, detracat. Mă gîndesc ca la nişte imagini de vis neverosimil la acei reputaţi gînditori care se puteau concentra zece ani, cîte 10 ore zilnic asupra aceleiaşi teme, care aveau libertatea să închidă ferestrele ca să nu-i tulbure zgomotul unei bătălii, care trecea ca un nor încărcat pe lîngă casa lor. Căci, pe atunci nu erau smulşi cu dispreţ de la munca lor, scoşi din casă cu revolverul la tîmplă şi puşi, sub aceeaşi ameninţare, să care zi şi noapte muniţii la bateriile în acţiune. Ani şi ani. Decenii întregi.

C.P.

PREFAŢĂ

Gîndul dintîi a fost să amîn, din pricina surmenajului, redactarea acestei lucrări, pînă pe la vîrsta de 50 de ani, rămînînd ca pînă atunci să adun fişe şi materialul documentar şi să-mi caut de sănătate. Cînd, însă, prin anul 1938, a început aşa-zisul război al nervilor, mi-am dat seama că „nu sînt vremile sub om, ci omul sub vremi" şi atunci am hotărît să încep neîntîrziat această redactare, fie şi sub forma unei prime versiuni, care, ulterior, să fie amplificată, dacă îmi va fi cu putinţă. Deşi eram cu totul surmenat, mai ales de activitatea la teatru şi la „Revista Fundaţiilor Regale" *[3] şi deşi mobilizările, ultimatumurile şi toate frămîntările sociale nu creează climatul necesar redactării unui sistem filosofic, am căutat, cu o voinţă dîrză, să duc lucrul pînă la capăt, deşi aveam uneori sentimentul că, extenuat, va trebui să aşez condeiul jos. De îndată ce această întîie versiune a fost gata, am început lucrul de amplificare tradus prin cele vreo două sute de pagini de „adaosuri" care, dacă, într-adevăr, nu ajungeam la capătul puterilor mele fizice, trebuiau să fie continuate încă într-un spor îndelung. Dar vine o vreme cînd mîna slută nu mai răspunde voinţei, cînd ceva nu mai răspunde în tine, ca o clapă căreia i s-a rupt coarda, cînd gîndurile nu se mai adună pe firele intenţiei. O serie de tulburări hepatice, care m-au chinuit şi la cele două romane, adaugă şi ele mizeria lor omenească. Aşa fiind lucrurile, munca trebuie întreruptă, urmînd să arăt aci în două vorbe cum consider starea actuală a manuscrisului, faţă de intenţia călăuzitoare.*

Cele cam 800 de pagini dactilografiate reprezintă, material, numai un sfert din cît socoteam că va fi toată lucrarea. Iar dacă aş fi avut timp şi biblioteci la dispoziţie ca să fac

și utilajul bibliografic necesar, atunci poate că aș fi ajuns la 14—15 volume.

Titlul, pe care l-am folosit curent de Filosofia substanței, *este impropriu, cum este impropriu și acel folosit de „sistem". E vorba mai curînd de totalitatea științei despre lume, deci, de o* știință a substanței. *În această știință a substanței ar fi fost înglobate în întregime, toate științele esențiale ca deja constituite (de la începutul seriei pînă la biologie), nu însă fără să li se reducă semnificația la ceea ce reprezintă ele în mod real; ar cuprinde științele tautonome [4], constituite în decurs de 2 500 de ani, iarăși cu anume expuneri despre semnificația lor reală și, în sfîrșit, ar fi fost înglobate, de asemenea, și unele științe descriptive, nu fără remanieri fundamentale în legătură cu* Doctrina substanței. *În întregime ar fi să fie realizate, în opera de față, ceea ce, multă vreme, au fost considerate cînd ca discipline filosofice, cînd ca științe ale vieții, cînd, în sfîrșit, ca științe noologice, în sensul german al termenului „Geisteswissenschaften" [5]. E zona cea mai de sus a istoriei,* substanța *însăși, cu organicitatea ei structurală, anume. E urmărită o expunere* strict științifică, *bineînțeles, după ce conceptul de știință pozitivă a fost fixat în semnificația lui autentică. În acest sens, întreaga filosofie raționalistă este lăsată deoparte [6], iar filosofia intuiționistă este substanțializată, ceea ce ar reveni la faptul că e constituită științific.*

Textul este, fără îndoială, inegal, vor fi, de asemenea, foarte multe greșeli de transcriere la mașină și poate că multe structuri regionale sînt improvizate în așteptarea unei verificări. Ceea ce mă nemulțumește mai mult este că n-am avut timp să intercalez adausurile, la locurile indicate. E cu atît mai grav cu cît aceste adaosuri reprezintă, în genere, pasagii care constituie adevărata structură în zona respectivă a lucrării. Nu știu dacă ele vor mai putea fi intercalate așa cum au fost gîndite. Ar rămîne două soluții, poate. Să fie astfel tipărite toate la un loc, într-o carte aparte, după ce vor fi fost în prealabil mai mult sau mai puțin clasate și apoi numerotate. Textul versiunii prime ar fi, deci, plin de cifre care ar constitui trimiteri la acest depozit de adaosuri. A doua soluție ar fi să se tipărească în corpul textului însuși, fie intercalat cu altă literă, fie în subsol cu trimiteri după obicei.

C.P.

ONTOLOGIA CONCRETULUI

INTRODUCERE

O milenară tradiție în metoda filosofică vrea ca orice expunere sistematică a unei vederi integrale filosofice să înceapă de la date incontestabile, cu o expunere deductiv transcendentală [7] de categorii, care să constituie o temelie de nezdruncinat a întregului sistem. E o superstiție raționalistă, venită din domeniul arhitectural, care presupune că nimic nu se poate clădi pe o bază șubredă *. Condiția unui punct arhimedic este obsesia oricărei filosofii de azi ca și începutul unei filosofii prin expunerea cîtorva prime principii, a unui sistem de definiții, care trebuie să fie de o certitudine absolută, încît restul să vie de la sine, prin construcții categoriale și deducții logice, în speță, prin deducții transcendentale. La drept vorbind, acest „raționalism" expozitiv a înregistrat prea multe insuccese, pentru ca să mai inspire încrederea pe care a inspirat-o de-a lungul vremii. Dar el mai răzbate și în forme camuflate și una dintre cele mai greu de identificat e aceea care își are rădăcina la începuturile filosofiei și științei moderne și care vrea ca punctul arhimedic, în loc să fie găsit în certitudini raționale, să fie aflat prin întoarceri și simplificări fundamentale, care, înlăturînd confuziunile, complicațiile înșelătoare, să găsească poziții în experiența elementară, atît de limpezi și de certe încît să se poată constitui toată filosofia și știința pe temeiul lor, căci problema „începutului" este hotărîtoare pentru orice filosofie și știință în vechea concepție, nesubstanțialistă.

„Cogito" [8] în experiența internă, noțiunea de „element" în natură, în experiența externă, ar fi modelul acestor puncte arhimedice, și ambele au slujit ca model de puncte de por-

---

* Vezi pagina 28 din *Studiul introductiv*. (N. ed.)

nire în filosofia și știința din timpurile din urmă. Astfel, filosoful își propunea ca o condiție de metodă:... „que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable" [1], după ce recomandase mai întîi, între altele, în acest „discurs despre metodă": ... „de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre; (le troisième), de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter, peu à peu, comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturallement les uns les autres" [2].

Să descompui, să compari și să elimini pînă la starea cea mai simplă, să izolezi „elementele", ajungînd, în toată știința, la ceva analog cu atomul visat și pe urmă să reconstitui totul pe temelii atît de solide, după legile adunării și scăderii, ale multiplicării și ale împărțirii, au devenit „regulă elementară" a metodei științifice moderne, nu numai în domeniul fizico-chimic, ci și în cel teologic, ca și în marile expuneri filosofice, căci avem nu numai o chimie atomistică, ci și o istorie și o psihologie atomistică.

Dar cum să începem metodic, fixînd axiome, sau cum să căutăm puncte de sprijin indiscutabile, cînd, rupînd cu toată tradiția filosofică, filosofia substanțială a concretului, pe care ne propunem s-o înfățișăm, își face o temă esențială din însăși contestarea oricărui „punct arhimedic", din nerecunoașterea valorii semnificative a pretinselor elemente?

[Toate filosofiile anterioare folosesc concepte (puncte arhimedice și categorii) din zona de indeterminare [9]. Substanțialismul le evită pe toate și renunță chiar la punctul arhimedic [10]. El pleacă de la experiența apogetică [11] în care distinge esențe, direcții istorice și ierarhii de esențe, adică semnificații. El recunoaște, deci, că tot ceea ce se poate ști este relativ la ordinea istorică, iar această ordine nu e „rațională", adică logică, ci e dată. Sînt esențe mai necesare

[1] René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Ed. Flammarion, 1927, pag. 22.

[2] *Ibidem*, pag. 14.

decît altele și gradul necesității dă ordinea. E un ultra empirism, nu ultra pozitivism, în punctul de plecare, căci substanțialismul nu mai acceptă nici faptele, atît de scumpe scientismului, drept ceva pozitiv, ci pornește de la totalitatea experienței atît cîtă e dată în ordinea substanțială. Certitudinea lui nu mai e, la început, după dogma de la cunoscut la necunoscut, ci de la incert la certitudinea progresivă].

Cum să ne ajustăm unei pretinse metode, care ar fi la baza științei moderne, cînd, propriu-zis, ne îndoim că metoda experimentală este aceea căreia i se datorește exlusiv progresul științei moderne? Această știință n-a progresat, cît a progresat, așa cum se crede, prin căutarea prealabilă a elementelor, chiar în chimie, unde funcțiunea și greutatea atomilor au fost deduse printr-un raționament concret, căci semnificația tehnicii moderne de cunoaștere este alta. Ce să mai spunem de naivitatea unei estetici experimentale [12] sau de știința absurdă a „testelor" psihologice și pedagogice contemporane? Știința modernă, cea reală, n-a progresat pornind de la realități indiscutabile, n-a construit descompunînd la nesfîrșit; căci izolarea pentru măsurare are alt sens decît acela de a crea elemente, cu care se întîlnește întîmplător, n-a fost precedată de o metodă sigură, ci a crescut, concret ca vegetația într-un teren necultivat, căci filosofia, care trebuia să pregătească terenul, n-a venit decît în urmă ca să justifice, adaptîndu-se ea însăși la ceea ce crescuse împotriva prevederilor ei. Am cunoscut un tînăr care, prin moșteniri și diverse combinații norocoase, trezindu-se în fruntea unei mari instituții bancare, s-a apucat să scrie studii de economie politică și finanțe, avînd aerul că și-a creat situația prin pricepere și mijloace științifice. Cîtă vreme norocul l-a ajutat, a trecut drept financiar, iar de acest lucru s-a autosugestionat și el, lansîndu-se în fantezii financiare „științifice", care i-au frînt pînă la urmă și norocul [13].

Întocmai așa s-a întîmplat și cu știința teoretică modernă, care izbutind frumos la început, datorită unei norocoase conjuncturi, a crezut că stăpînește o metodă sigură și că acestei metode îi datorește ceea ce a dobîndit și atunci a început s-o aplice integral și cu exclusivitate, cu rezultatele care se cunosc. Se întîmplă la fel ca un medic, dînd mai multe medicamente unui bolnav, să-l vindece, dar dacă își închipuie greșit care dintre medicamente a fost eficace și ignoră

condiția particulară a bolnavului, adică dacă ignoră sensul conjuncturii precise — iar astăzi nu se poate altfel — el riscă să omoare mulți alți bolnavi, aplicîndu-le un tratament dialectic [14]. Vrem, cu alte cuvinte, să atragem luarea aminte asupra rătăcirilor la care pot duce unele reușite inițiale norocoase, atribuite, în mod greșit, unor cauze ireale.

Dar despre aceste lucruri va mai fi necontenit vorba în cele ce urmează, deocamdată ne mărginim — după ce precizăm, în treacăt, că progresul modern e datorit numai unei emancipări în mentalitate, care a pus esențele concrete în primul plan, nu unei metode — la problema pe care ne-am pus-o. Cum începem de vreme ce nu pornim de la principii certe ori realități solide? Se va spune că însăși această mărginire este o confirmare a metodei raționaliste sau că este o concesie care trebuie justificată. În realitate, este vorba de o necesitate absolută, impusă categorial de însăși categoria individuației [15], căci avem aci antinomia [16] trecerii de la concret la discursiv, ceea ce va duce la antinomia oricărei expuneri discursive a concretului.

Se va vedea mai tîrziu că, spre deosebire de sistemele „raționaliste", considerăm că toate datele concretului sînt omnivalente, din punct de vedere inițial, și că putem intra în expunerea tezei concrete din orice punct al concretului ales cu indiferență [17]. Dacă vom începe cu o aparentă „întoarcere" n-am vrea, deci, să se vadă aci o semnificație metodică, ca în întoarcerea la „cogito" a lui Descartes [18], sau ca în *reducția fenomenologică* [19] a lui Husserl [20], ci numai o întîmplare, un demers banal dintre atîtea demersuri banale concrete posibile, obligatorii din antinomia începutului [21] discursiv. Metoda substanțialistă, întrucît o metodă poate fi substanțialistă, nu va fi expusă anticipativ, ci împlinită treptat și reconstituită ulterior, oarecum sistematic, de aceea trebuie să trecem sub tăcere că acest început își are semnificația lui, care va fi înțeleasă cînd vom vorbi, la metodă, de experiența apogetică.

Din capul locului însă, am vrea să cerem să nu se confunde analiza esențelor cu analiza elementelor, și socotim că trebuie ținute în seamă pretențiile fenomenologiei [22], în acest sens foarte îndreptățite, dar noi cerem ca și acest punct de vedere să fie depășit într-o analiză substanțialistă a semnificațiilor concrete, care e însă altceva. Dacă au fost în

trecut întîlniri de sens norocoase și fragmentare, cum spuneam mai sus, ele nu îndreptățesc identificări generale care deformează și înșeală. Analiza semnificațiilor, pe temeiul ierarhiei lor, este o parte a metodei substanțialiste, care e, înainte de toate, o metodă concretă, în care criteriile de certitudine și cunoaștere sînt altele decît cele de pînă acum.

[Primul pas în examinarea sistematică a certitudinii noastre despre lume înseamnă și întîia antinomie, care privește deosebirea esențială dintre cunoscut și necunoscut, dintre cert și incert. Primul pas, începutul unei expuneri, nu e, de fapt, un început decît dacă pornim de la lucruri certe spre lucruri incerte, pe care vrem să le asigurăm. În realitate, această pornire de la început e o iluzie, căci noi nu putem schimba momentul istoric în care ne înscriem în concret, căci sîntem însuși acest concret, iar începutul, despre care e vorba, e începutul discursiv. Sîntem în plină imposibilitate de determinare. Ceea ce ne este dat este o totalitate prezentă, fără început și fără sfîrșit, deoarece poate începe de oriunde, dar expresia este o suită discursivă, care nu se poate lipsi de un început, anume. Dar indeterminarea sporește și din alte grave împrejurări, anume din cauză că, pe de o parte, concretul este intraductibil, iar traducerea este obligatorie, căci este tema însăși. O expunere discursivă trebuie să aibă un început, dar ea presupune, știute și certe, atîtea lucruri, cîți termeni sînt necesari pentru expunere, adică presupune știut tocmai ceea ce traduce părți din concret care, însă, trebuie să fie știute naintea începutului. Cînd încep să vorbesc despre conștiință este inevitabil să folosesc termenii: memorie, senzație, concept, reprezentare etc., care toți sînt părți constitutive ale conștiinței însăși, termeni care-și capătă înțelesul numai din ceea ce știm despre conștiință. Cînd Kant începe: „Rațiunea omenească are, într-un gen al cunoașterii ei, soarta particulară că e copleșită de întrebări pe care nu le poate evita etc." [3], el își propune, deci, să facă o critică a rațiunii, presupunînd „rațiunea" știută, presupunînd știută „rațiunea umană", presupunînd știut ce este o „soartă" și presupunînd că se știu ce sînt „cunoștințele", adică, în realitate, presupunînd cunoscută cunoașterea, rămînînd numai să arate:

[3] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, pag. 11.

„cum e cunoștința cu putință“? El avea, deci, iluzia că știe lucruri care nu sînt știute nici acum după 150 de ani, după cum se va vedea din expunerea noastră mai departe. Am citat pe Kant, dar aceeași observație e valabilă pentru orice carte de știință și, mai ales, pentru fals modestele tratate și manuale. Psihologia lui Dumas [23] în șapte volume, în-cepe cu titlurile: *Principii generale*, *Evoluția*, *Creaționism* și *Transformism*.

Și imediat apoi: „În ciuda opiniei foarte generale, încă și în zilele noastre foarte răspîndită, care opune într-un mod absolut omul animalelor, structura lui, organizația lui, funcțiile sale îl leagă mai curînd de regnul animal. Într-adevăr, prin inteligența și prin ansamblul calităților sale psihice și morale, omul pare să fie atît de mult aparte încît...“ [4].

Ce înseamnă „principii generale“, autorul le presupune știute din logică, ce înseamnă evoluție, creaționism și trans-formism le presupune știute din genetică, dar toate acestea, la un examen atent, devin iluzii. Extraordinar este că se presupun știute „inteligența“ și „calitățile psihice“ în prima pagină a unei lucrări chemate anume să ne arate *în primul rînd* ce e „inteligența“, ce sînt „calitățile“, ce înseamnă „psihic“ și ce înseamnă „calități psihice“.

Și atunci se creează antinomia expresiei: dacă asemenea lucruri sînt știute, atunci nu mai are sens expunerea, iară dacă nu sînt știute, atunci ele nu pot fi exprimate prin pro-pria lor expresie [24]. În discuție poate fi numai iluzia pro-gresului realizat în expunere și mărturisim că o mulțime de împrejurări îngăduie această iluzie.

De pildă, multă lume știe că, pentru ca să se constru-iască o casă, se folosește o construcție falsă de schelărie, care apoi se dărîmă. Știe, de asemenea, că în matematică este o metodă curentă de a descoperi un lucru, și constă în a-l presupune descoperit, a judeca întocmai ca și cînd ar fi descoperit și pînă la urmă el este și definitiv descoperit.

S-ar mai putea cita exemplul științelor fizice care au presupus lucruri fundamentale pentru ele drept știute, în ipoteze care s-au dovedit false, dar descoperirea acestei falsități n-a schimbat economia științei.

[4] Georges Dumas, *Traité de psychologie*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1923, vol. I, pag. 59.

De altfel, folosirea „ficțiunilor“ este o metodă nu numai normală în știință, ci și inevitabilă. „Savantul este obișnuit să considere drept provizorii ideile sale și principiile cele mai sigure și cele mai bine fundate ...“ [5] Dacă ne aruncăm o privire înapoi, vedem că progresul științific este datorit unei corijări continue a „gîndirii vulgare“... Dar nici o știință nu poate să întrebuințeze, în confuziunea lor, conceptele vulgare [6]. Știința trebuie să meargă la sursele lor, ca să le formeze astfel într-un mod mai bine determinat și mai corect. Ar putea oare psihologia și teoria cunoașterii să se sustragă acestui procedeu? După ce cîteva aliniate mai sus arătase că „lucru și eu sînt ficțiuni provizorii din aceeași speță“ [7].

Noi sîntem de părere că totuși progresul prin asemenea procedee este, în genere, o iluzie și că această iluzie vine din aceea că se confundă puncte de vedere deosebite. Fiecare exemplu dintre cele citate reprezintă un caz deosebit, cu propria lui structură și justificare, așa cum vom arăta la capitolul anume despre valoarea cunoașterii din lucrarea de față. (Memento pentru mine: 1) În cazul schelelor, casa nu se reazimă pe schele, nu le cuprinde în ea, căci atunci se fac de fier și nu mai au caracter provizoriu, adică nu se mai scot la sfîrșit. 2) În matematici niciodată nu se poate rezolva o ecuație decît cînd cunoscutele și necunoscutele sînt in anume proporție și raporturi. 3) Ipotezele priveau explicațiile abstracte ale unei realități cunoscute. 4) Progresul științific este un progres practic, iar contribuția bunului simț implică și un dat metafizic, a cărui semnificație n-o cunoaște Ernst Mach...) [25].

Iluzia acestui progres vine totdeauna din confuzia termenilor intermediari și din anumite colaborări extrinsece datelor în discuție, dar necunoscute. Dar, în spiritul științei de pînă acum, soluția nu e posibilă, tot așa cum e redusă la datele ei și nu are soluție problema cunoscută sub numele „perpetuum mobile“. Mach ne povestește cu necruțătoare ironie cazul „țăranului care urmărea explicația mașinii cu vapori a unei fabrici și sfîrșea prin a întreba unde erau caii.

[5] Ernst Mach, *La Connaissance et l'erreur*, Paris, Ed. Flammarion, 1908, pag. 26.
[6] Dar ordinea, pe care o introduce ea, să nu fie ordinea pe care o introduce femeia de serviciu în hîrtiile de pe masa savantului.
[7] Ernst Mach, *op. cit.*, pag. 26.

prin care aceste mașini erau puse în mișcare“ [8]. „Nu e multă
vreme de cînd am început să ne familiarizăm cu o psihologie
fără suflet“ [9], conchide el.

Noi însă avem impresia că, deși stîngaci exprimată,
vederea țăranului a fost mai profundă ca a filosofului.
Niciodată o astfel de mașină nu va porni singură, oricît
s-ar complica termenii intermediari și oricît de aparent
redus ar fi principiul pornirii. După cum vom vedea, în
restul lucrării noastre, o asemenea iluzie este progresul
cunoașterii omenești, prin filosofie și prin știință, în
decurs de 2 500 de ani [26]. Cînd zicem „o asemenea
iluzie“, vrem ca, într-adevăr, cuvîntul asemenea să-și păs-
treze sensul, cum termenul „cunoaștere“ am dori să fie luat
în sensul lui, pe care tocmai antinomia expunerii ne împie-
dică să-l considerăm știut. Cum nici n-am dori să fie con-
fundat cu certitudinea cunoașterii prin credință. Căci, aci,
intervine o altă antinomie, a cunoașterii însăși, și care ne
arată, după cum vom vedea, din nou iluzia cunoașterii; alta
decît cea esențială a fragmentului, căci fragmentul e în
funcție de întreg, care întreg e însă necunoscut. Dar aceasta
e una dintre temele fundamentale însăși ale lucrării de față
și asupra lor vom reveni, de numeroase ori. Să spunem,
deocamdată, că socotim iluzie tot ceea ce, în decurs de 2 500
de ani, este dat *altfel decît în intuiții esențiale* [27]. Toți filo-
sofii și savanții seamănă, în anume privință, cu un grup
de oameni de afaceri din care fiecare contează că el nu va
aduce decît inteligența lui, pe cînd ceilalți vor aduce capi-
talul pozitiv și, astfel, ei discută la nesfîrșit [28]. Deși este
vorba, în realitate, de pseudonomie mai curînd decît de
antinomii, preferăm să nu mai îngreunăm dificultățile acestui
început, dar vrem să se reție opinia noastră despre imposi-
bilitatea reală a unui început, ceea ce creează, în aceste
meandre, o zonă de indeterminare.

Neexistînd începuturi certe, nelovite de ecuația indeter-
minării, nu pot exista, deci, nici sisteme ori expuneri sis-
tematice; prin urmare, sîntem nevoiți să socotim superflue
toate sistemele de metafizică și chiar sistemele de estetică,
de pildă. Bazată pe iluzii, ecuația de indeterminare, în sens
larg (spre deosebire de cea a lui Heisenberg) [29], le anulează

[8] *Ibidem*, pag. 25.
[9] *Ibidem*, pag. 25.

în întregime. Dar veți zice, ecuația de indeterminare a lui Heisenberg n-a anulat fizica și, propriu-zis, există atîtea catedre de filosofie, estetică și psihologie, sociologie etc. care dovedesc viabilitatea acestor științe, chiar dacă sînt întemeiate pe iluzii *. Dar tocmai acest caz al fizicii mi se pare semnificativ pentru știința universală și, tocmai lumi-nînd această semnificație, vom putea regăsi drumul adevă-ratei științe.

Dar afirmația despre imposibilitatea științei în sensul vechi nu este desigur o noutate. Ea a precedat formarea filosofiei și toată filosofia nu e decît un răspuns de 2 500 de ani la denunțul isteț al sofiștilor. Profesorii de la catedrele de filosofie și de știință filosofică, ei înșiși, expun, în afară de sistemele dogmatice — pe care le declară false și ininte-ligibile, pe toate afară de unul — și filozofii sceptice care arată, pur și simplu, vanitatea cunoașterii sau, în timpul din urmă, imposibilitatea expresiei adecvate. Ei acceptă surîzători și nu-și dau prea multă osteneală să împace lu-crurile, fără să li se pară prea grav acest lucru, din pricină că filosofia nu a ajuns încă să cunoască semnificația afir-mației și negației, cu toate nenumăratele ei tomuri. Cînd vom analiza aceste semnificații, se va vedea cît de reală este imposibilitatea de a împăca efectiv contrariile.

E adevărat că tocmai pentru că nu cunosc nici semnifi-cația științei, nici a tăgăduirii științei, nici a faptului de a accepta și una și alta, ei pot folosi, cu destulă voie bună, acel modus vivendi pe care-l oferă filosofia bunului simț, „care nu cade în exagerări“, ci păstrează o dreaptă cumpănă

* Iluzia sistemelor, cărților și catedrelor de filosofie etc. vine dintr-o confuzie alimentată dintr-o greșită vanitate. Asemenea cărți și cate-dre nu fac știință, ci numai o istorie a încercărilor zadarnice de a face știință, nu știința însăși. Ele nu fac uz de expunere esențială — ecuația de indeterminare ne arată că acest lucru nu e posibil — ci fac uz numai de memorie. Efectiv, toate catedrele de filosofie, psihologie, estetică, sociologie etc. sînt, pur și simplu, catedre de istoria filosofiei, istoria psihologiei, istoria esteticii, istoria sociologiei etc., indiferent dacă această istorie este cinstit făcută, pe sisteme și autori, sau e camuflată, făcîndu-se doar istoria fiecărui capitol în parte, sub pretextul că se expun tezele opuse. Aceste științe stranii au numai trecut, fără să aibă niciodată prezent, pentru că slăbiciunile oricărei formulări noi nu înșeală propriu-zis pe nimeni, dar sporesc orele de curs ale profesorilor și, în fond, constituie un aliment exercițiului lor critic, menit să le spo-rească prestigiul în fața elevilor.

între extreme, zicîndu-și, cu înțelepciune pragmatică, așa cum recomandă o altă concepție filosofică (despre succes), că o eroare care durează este, de fapt, un adevăr. Ei aduc, în sprijinul lor, exemplul știut al științei tehnice, care este un rezultat practic, dar nu cunosc nici semnificația filosofiei bunului simț, nici pe aceea a tehnicii științifice, iar atunci cînd recomandă să pornești de la „fapte“ și să rămîi la fapte, într-o cumințenie empirică, ei ignoră pur și simplu semnificația „faptului“.

Dar dacă un început arhimedic sau un început efectiv nu e realizabil, ne rămîne numai posibilitatea unui început incidental și nesemnificativ urmînd ca știința să se constituie pe această bază incertă și să fie totuși efectivă. Ținem, spre deosebire de alți autori, să precizăm de la început, acceptînd și consecințele caracterului acestui început.

Împiedicați să arătăm, chiar în acest loc, semnificația „simțului comun“, vom spune, din capul locului, că noi vom încerca, nu să învingem, dar să atenuăm dificultățile „începutului“, recurgînd, dacă nu la terminologia „simțului comun“, care nu are sens, la varianta lui de *simț curent* în filosofie, cu rezerve metodice. Vrem să se știe însă din capul locului că, tocmai ținînd seama de semnificația lui, pe care o vom expune mai tîrziu, vom recurge la o permanentă corectură de esență concretă, că vom încerca să constituim cicluri esențiale (narative, cu referințe concrete, dar fără iluzia vană a unui concret autentic), care să umple cu înțeles termenii convenționali ai sensului curent [30], pe care și așa nu ne vom rezima. Ar fi o greșeală să se aprofundeze în ei înșiși acești termeni curenți, căci s-ar ajunge în situații inextricabile. Toate acestea însă nu vor schimba punctul nostru de vedere, care e opus celui clasic în filosofie. Adică nu vom „începe“ sistematic de la certitudini, asimilînd necontenit, prin rigoare logică, zone de incertitudine, ci vom pleca dimpotrivă de la incertitudini nesemnificative, a căror semnificație nu ne interesează decît pe noi, încercînd să vedem dacă le putem atenua gradul de incertitudine și evitînd logica în sens științific, bine înțeles, fără să cădem în păcatul, pe care l-am denunțat la începutul acestui capitol, de a începe să construim *sistematic* cu ajutorul unei terminologii indeterminate. Modul însuși de determinare va fi anume *substanțialist*, în înțelesul care se va putea lămuri numai înaintînd în cuprinsul cărții. Esențialul

este, atunci cînd pleci din asemenea zonă de indeterminare expozitivă, să treci lucid și cît mai repede și să părăsești zona de indeterminare, treptat, dar neîntîrziat. Un asemenea început, lipsit de semnificație, trebuie să evite toți termenii constitutivi ai viitoarei științe și să utilizeze anume pe cei mai comuni, adică esențiali sensului curent, căci acest lucru nu este lipsit de tîlc. Ca răspuns întrebărilor și nedumeririlor iscate de acum 2 500 de ani, vom vedea dacă ecuația de indeterminare ne împiedică, într-adevăr, să ieșim din haosul cunoașterii sau putem găsi o soluție care să nu fie nici teza extremă a scepticilor, nici cealaltă extremă a dogmaticilor, nici soluția de mijloc trivială a bunului simț sau cea abuzivă a sistemelor eclectice.]

EUL ÎN FAȚA EXISTENȚEI

De cînd gîndesc, atît cît îmi îngăduie amintirea, port cu mine intuiția a două realități. O realitate care e în afară de mine, cu care m-am luptat sau m-am gîndit tovarăș, și o alta care sînt eu și pe care o descopăr ca pe o permanență, întreruptă numai cînd dorm sau cînd sînt „absent“.

Rînd pe rînd și uneori în același timp, atenția mea e solicitată, cînd înăuntrul meu, care în amintire funcționează față de lume ca o oglindă înăuntrul căreia lumea reflectată are într-adevăr o inconsistență specială ca existența unui obiect în oglindă, cînd de lumea din afară, într-o realitate consistentă pe care o pot pipăi.

De multe ori mi-am dovedit, pipăind și controlînd, că unele imagini din afară nu aveau consistență adevărată, durabilă, și atunci mi-am spus că nu sînt „reale“, că sînt păreri, năluciri, halucinații.

Cu timpul, am văzut că lumea din afară e greu de cunoscut, că lucrurile, văzute adesea într-un fel, își schimbă forma și destinația.

Am învățat atunci să deosebesc ceea ce pot verifica prin mine însumi și ceea ce pot crede acceptabil din afirmațiile altora.

Verificarea prin mine însemna să nu am încredere într-un simț singur și să caut să pun mai multe simțuri într-o ac-

țiune de verificare. Dacă, astfel, am avut viziunea că e u om pe bancă noaptea, am strigat apropiindu-mă, c să aud dacă răspunde, și cînd nu am primit răspuns m-am apropiat și am pipăit, și insist asupra rolului primordia al pipăitului în verificarea individuală. Omul de pe scaunu din grădină, noaptea, era un sac cu paie. Ceea ce pot f sigur e că aș putea face o oarecare clasificare, însemnînd momentele în care e aproape imposibil să mă înșel, în care e foarte greu să mă înșel, și în care mă înșel destul de des, în sfîrșit, altele în care aproape de regulă mă înșel. Vreau să spun că, în aceste posibilități de înșelare, există o adevă-rată ierarhie, extrem de solidă, de vreme ce oamenilor, în general, nu li se întîmplă decît, rareori, mici accidente, chiar și acelea din „nebăgare de seamă". Concluzia este că există un coeficient de certitudine în ceea ce ne dau simțurile, îndestulător ca să fie posibilă viața unui om, căci bănuiesc că același lucru e valabil și pentru ceilalți oameni, mai ales că am verificarea negativă. Cînd pe unii oameni îi înșeală simțurile sînt victima accidentelor, fapt a cărui semnificație filosofică a fost firește nesocotită, considerîndu-se doar esența.

Mai tîrziu, am vrut să știu însă mai mult decît mergea experiența mea proprie, mai departe decît ajungea prezența mea fizică. Mi s-au spus despre alte orașe lucruri atît de contradictorii, adevărate povești, încît pot să spun că mare lucru nu am știut decît „vorbe".

Am învățat însă la școală și acolo am aflat, despre locu-rile vecine neștiute, lucruri pe care le pot numi oarecum exacte. Am știut astfel, înainte de a vedea orașul Ploiești, că există un oraș Ploiești, că are atîți și atîți locuitori, că poți merge acolo cu trenul și altele. Am fost acolo cu trenul și oarecum așa a fost. Am aflat apoi că există o țară Franța, cu capitala Paris, și am dorit 15 ani să văd Parisul [31]. Nu m-am îndoit 15 ani că există Franța și Parisul și, în-tr-adevăr, le-am găsit acolo unde mi s-a spus. Astăzi știu că există continentul american, știu multe lucruri despre el și nici o filosofie din lume nu m-ar putea face să cred că nu există continentul american, pe care totuși nu l-am văzut, pînă cînd nu mi se va da tot prin titlu de transfer substan-țial știrea dispariției lui. Dacă o filosofie vacantă va căuta să mă convingă că nu există continentul american, pot să spun că voi renunța fără șovăială la ea.

Vreau să spun că, la școală, am învățat că există o mul-țime de lucruri și de puteri în lume și cred că mă pot încre-de în ceea ce am învățat la școală, de pildă, *ca în propriile mele simțuri*. Nu că e adevărat tot ceea ce se afirmă de către știință în școală, dar atît cît e nevoie, de pildă, ca să iau liniștit vaporul și să mă duc, de voi avea mijloace, la New-York, da. Cu alte cuvinte, am învățat că realitate există chiar și dincolo de orizontul meu senzorial, psihologic și individual, rămînînd să văd ce valoare epistemologică are știința acestei realități și care sînt condițiile certitudinii ei, nu gradul ei de certitudine.

Trebuie să mărturisesc, însă, că nu tot ceea ce scria în cărțile de școală era adevărat, că, în sfîrșit, nu era adevărat în sensul în care era afirmat acolo. Aș putea spune generic că, dacă eram sigur că un oraș este acolo unde se afirmă în carte, anumite serii de afirmații, judecățile care depășeau esențele și cele de apreciere nu mi s-au părut, cînd am putut să judec în cunoștință de cauză, drepte. Trag azi con-cluzia că numai unele afirmații din cărți sînt sigure, pe cînd altele, dimpotrivă, sînt aproximative. Astăzi, pot să afirm, chiar, că, din cauză că am crezut în aceste aprecieri, am avut foarte multe, dacă nu accidente, să zicem neplăceri și necazuri. Aș putea să spun, astăzi, că mi-au adus confir-mări afirmațiile științelor naturii și mi-au adus neplăceri și necazuri încrederea în judecățile despre cunoaștere, esența realității, comportarea oamenilor, despre artă etc., expri-mate în studii pe care astăzi cred că le pot numi filosofice, măcar prin preocuparea lor.

În rezumat, despre aceste prime mijloace de a cunoaște realitatea exterioară, pot spune că le poți împărți în mai multe categorii și că trebuie să țin socoteală și de împrejurări. Ceea ce pot afirma, ca o certitudine, este că există un coefi-cient permanent de siguranță, un soi de realitate (să zicem, provizoriu, statistică și constitutivă), așa cum am indicat în *Modalitatea estetică a teatrului* [32], realitate care, într-un tablou grafic, s-ar traduce printr-o diagramă de certitudine. Zonele periferice ale acestei realități „statistice" ar cuprinde și următoarea posibilitate, care m-a pus pe gînduri adesea: am văzut că există oameni pe care simțurile îi înșeală per-manent și a căror judecată despre realitate mi se pare per-manent, nu incidental, greșită, fără ca ei să-și dea seama de acest lucru. Mi se pare cazul cel mai grav cînd aș putea

să fiu în această situație de om cu judecată bolnavă, fiindcă niciodată nu aș mai putea avea vreo șansă de control. Aceeași formulă de realitate, cantitativă, mă îndeamnă să cred că aceste cazuri sînt rare, accidentale, nu normale, totuși oricine scrie sub amenințarea ca afirmațiile sale să fie, în acest caz, accidentale. O judecată substanțială ulterioară va decide, nu pentru mine, însă, de raționalitatea acestor judecăți scrise aci.

Concluzia este că există oameni normali (să zicem, deocamdată, realitate cantitativă), care numai incidental sînt înșelați de simțuri și de știință. E cert că sistemul de referințe și transferurile de intuiții sînt atît de variate și de numeroase, încît se poate călători într-o liniște relativă la New-York, căci e neîndoios că orașul există. Pe de altă parte, e un sentiment de iraționalitate tocmai să te îndoiești de asemenea posibilitate, căci azi e mai greu să crezi că nu există New-Yorkul decît să crezi că există.

Existența actualei Americi mi se pare chiar mai sigură decît concluzia argumentului ontologic [33] ori decît rezultatele deducției transcendentale în *Critica rațiunii pure* a lui Kant [34]. Vom vedea la timp ce semnificație filosofică (Wie ist est möglich?) are acest fapt, cum vom vedea semnificația filosofică a faptului că, pînă în 1492, anumiți europeni nu au știut că există continentul american. Ceea ce este sigur e că problema cunoașterii, care oscilează între apodicte [35], bunul simț și genul impresionist (scepticism), trebuie pusă, încă o dată în structura ei de problemă, așa cum, de pildă, Kant a făcut pentru „universalul și necesarul apriori", cu încă mai multă necesitate structurală.

Cînd am ajuns cu studiile, mai departe, la lucrările zise filosofice, am făcut o descoperire care m-a surprins. Am citit scris cu hotărîre că nu trebuie să am nici o încredere în simțuri, că ele sînt amăgitoare și că disciplina fundamentală a științului omenesc afirmă că tot ceea ce cunoșteam prin simțuri este iluzoriu și că numai ideile sînt reale. N-am priceput la început acest lucru, fiindcă nu pricepeam ce fel de realitate anume au ideile, ba chiar am fost contrazis, fiindcă așa cum simțeam eu pînă atunci, realitatea ideilor era cu totul altfel decît realitatea în care există lumea.

Citind pe Platon [36], am rămas cu sentimentul că el crede că ideile sînt reale și că îngerii trăiesc 25 000 de ani

(*Banchetul*). Alte și alte expuneri și sisteme mi-au confirmat credința lor, să spunem, absolută, în această realitate a ideilor și în incertitudinea cunoașterii sensibile, ele numind felul de cunoaștere, care îmi dăduse pînă acum lumea, cu profund dispreț „simțul comun". În realitate, ele porneau de la lipsa de demnitate a simțurilor găsind că merită numele de *adevărat* numai ceea ce este etern, nu schimbător, iar ideile, fiind, într-un anume sens, eterne, au fost declarate adevărate.

Am văzut însă cum toată filosofia, care a urmat, n-a ajuns la nici o certitudine universal satisfăcătoare despre realitatea ori irealitatea ideilor, deși dezbaterile despre valoarea cunoașterii sau a credinții au fost adîncite, așa încît, după o mie de ani, Descartes s-a văzut silit să pună la îndoială existența întregii realități și a corpului însuși numai ca să poată găsi un punct de reazim absolut, arhimedic, un punct cunoscut de la care să se poată pleca spre necunoscut, procedeu care a devenit un criteriu de bază al științei moderne. Din însăși îndoiala lui a scos pe „gîndesc, deci sînt". Astăzi, acest moment e socotit ca un moment crucial în istoria filosofiei, căci din el a ieșit ceea ce e numit generic și, într-o anume măsură, impropriu, filosofia modernă a concretului. Totuși, mi se pare că multă satisfacție nu putem găsi în acest „cogito", ori poate că găsim mai multă decît ar trebui, iar, la drept vorbind, nici așa nu e bine. Dificultatea vine din nedeterminarea, înrudită cu toate nedeterminările din concretul psihic, a termenului „je pense", „cogito"...

Ar putea fi vorba de nuanța conceptuală a gîndirii, de vederea „clară și distinctă", de gîndirea logică. Cogito *ergo sum*, așa cum pare să fi gîndit, nu în primul moment, ci ulterior, în consecințele momentului arhimedic, Descartes. Pe această cale au luat-o sistemele raționaliste care au dus la instalarea „rațiunii" ca motiv structural al reconstituirii din unitate a lumii, în realitate, aceasta fiind însă tocmai un corolar al nevoii „raționale" de unitate.

Dar „cogito" mai înseamnă la Descartes, uneori, mai mult o funcție pur psihică: „Sînt un ce care gîndește, adică un ce care se îndoiește, care afirmă, care neagă, care cunoaște puține lucruri, care ignoră multe, care iubește, care există, care vrea, care nu vrea, care închipuie, care simte", și atunci a gîndi este echivalent cu trăirea, cu experiența

internă, care a dus la idealismele postkantiene și chiar l[illegible] durata bergsoniană [37]. Această trăire e dată într-o intuiți[illegible] specifică. Se accentuează, astfel, teza spiritualității abso[illegible] lute a eului, însă atunci e valabil și volo ergo sum, sufer[illegible] ergo sum etc., așa cum, de altfel, M. de Biran [38] și alți[illegible] au arătat.

De asemenea „cogito“ poate avea un sens echivalent cu[illegible] expresia „sînt conștient că“ și atunci avem relația de subiect[illegible] și obiect, în care existența obiectului este dată într-o intuiție[illegible] a subiectului, fără nici o posibilitate de trecere dincolo de[illegible] imanența conștiinței. E teza lui Husserl despre „cogito“ care, însă, consecvent cu el însuși, transformă conștiința lui ego[illegible] într-o conștiință transcendentală, într-un idealism subiectiv[illegible] transcendental, diferit de idealismul transcendental kantian.

Cînd pe linia lui cogito, cînd pe ideea de experiență ieșită din însuși empirismul modern, cînd ca simplă atitudine conceptuală, cînd în structura conceptuală parțială, ideea de[illegible] concret e, de altfel, una din ideile familiare ale filosofiei. De la monadologia dinamistică leibniziană [39], în care monadele izolate reflectă totul, și pînă la filosofia romantică germană influențată de „devenirea dialectică“ a lui Hegel, concretul e o temă adesea reluată, iar conceptul de organicitate a influențat gîndirea contemporană. Substratul lui e[illegible] sensul dinamic și, în urmă, așezarea vieții în centrul realității, de aci, acea Lebensphilosophie [40], cu istoricismul tradiționalist și biopolitica actuală [41], chiar dacă semnificația însăși a vieții scapă. Formulări asemenea celor ce urmează abundă în expuneri și manuale. „Într-un organism viu părțile implică existența întregului, iar acesta pe aceea a părților“... „Viața ne apare ca o unitate în multiplicitate... unitatea armonică a unui cît mai mare număr de elemente“... „Ideea e conceptul cel mai concret, cel mai sintetic, conceptul care conține în el toate determinațiile esențiale ale existenței“... „Concretul e ceea ce e simplu și diferit în același timp“ [10]. Mai tîrziu, organicitatea istoriei culturale a veacului trecut reapare în forme indiscutabil derivate: configurație, corelație organică etc.

Dar, mai ales, în ultimul timp, progresele științei biologice experimentale au dus lumea științifică modernă la concepția

[10] *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, Editată de Societatea română de filosofie, 1938, pag. 280, 281, 282.

unei organicități complexe, la un dinamism organic care apare azi ca expresia însăși a vieții.

„Mais l'analyse physico-chimique, l'histologie, l'anatomie macroscopique, la physiologie, etc. nous font concevoir la forme extérieure comme une résultante traduisant toujours une architecture et une structure profondes et, à scruter attentivement, au moyen des méthodes si variées, directes ou indirectes, que la science met à notre disposition, n'importe quel objet concret, nous arrivons à cette première notion que sa forme extérieure plonge les plus profondes racines dans « le monde des dimensions négligées ».

Aussi, l'explication d'un être concret n'apparaîtra-t-elle complète que si nous sommes en mesure de la décomposer jusqu'en ses plus fins rouages ou de la recomposer, au moins par la pensée, à partir de ses plus fins rouages. (Bineînțeles, vom aprecia, ulterior, deficiențele tuturor considerațiilor despre concret de pînă acum).

Dans ces conditions, la forme d'une chose, c'est l'ensemble des caractères matériels superficiels ou profonds, apparents ou masqués, qui permettent de la distinguer d'une autre. Nottons aussi que cet ensemble de caractères, c'est-à-dire ces caractères assemblés, posés ensemble, composés, c'est ce, qu'en d'autres termes, nous appellons un système au sens le plus général du mot.

Nottons encore que tout système corporel est, en fait, un système de formes moins complexes et que, par conséquent, un système donnée, ou une forme donnée, n'est explicable que par d'autres systèmes de formes plus simples et cela, pour ainsi dire, indéfiniment, jusqu'aux atomes qui sont aussi des systèmes, et, sans doute, plus loin encore. Ainsi, une forme donnée est un système de formes inférieures elles-mêmes décomposables en systèmes de formes inférieures jusqu'aux plus extremes limites de la décomposition des corps que nous laisse entrevoir la physique expérimentale.

Ainsi encore, et nous y insistons, au point de vue scientifique habituel, une forme donnée est une résultante, elle est le résultat de l'action réciproque de formes qui lui sont subordonnées par leur moindre degré de complication et, dans la question qui nous occupe, si un certain système physico-chimique, par exemple, une hormone détermine une croissance prolongée d'une autre forme plus complexe

comme celle du tissu osseux, nous dirons que la nouvelle forme produite résulte de l'action réciproque de l'hormone et du tissu osseux.

Quels sont, sous ce rapport, les résultats de l'analyse biologique d'un être vivant supérieur, d'un mammifère, par exemple?

Ils montrent qu'un tel être est une hiérarchie, un emboîtement de formes allant des plus simples aux plus compliquées, des particules élémentaires de la physique à l'organisme considéré dans sa totalité, en passant par les atomes, les molecules dissociées ou non, les cellules et les formations cytoïdes, les tissus, les organes, les appareils. Ces formes, surtout les plus simples, peuvent être soustraites de l'organisme, être étudiées à part, et manifester au moins quelques-unes des activités de l'organisme entier ou de parties importantes de l'organisme. On peut, par exemple, étudier l'action des ions K, Na, Ca, etc., ces ions étant des formes intégrées à l'organisme vivant, on peut étudier la biologie des tissus cultivés in vitro, ou les propriétés physico-chimiques du sérum sanguin, ou celles des hormones.

Ce qui ressort de ces quelques considérations c'est la notion de la pluralité des formes incluses et associées dans un être vivant individuel, de sorte que le problème, formes et endocrines, se pose à tous les echelons de la hiérarchie des formes catalogables dans un individu donné.

Nous arrivons ainsi à une première approximation morphologique de l'être vivant individuel: un ensemble synergique de formes inférieures et nous entrevoyons la possibilité d'une étude du conditionnement de ses formes composantes par les glandes endocrines."[11]

Această organicitate nu e însă, oricît s-ar părea, decît o construcţie a raţiunii, şi, ca atare, lipsită de atributul structural al concretului: unicitatea existenţială.

Toate aceste atitudini conceptuale şi concepţii îşi găsesc unele încheierea, altele originea, în filosofia despre concret a lui Hegel [42], a cărui logică dialectică vrea să fie o logică a absolutului concret. Este devenirea generată automat prin mecanismul determinărilor care se implică, în mod absolut, unele pe altele. Orice determinare pune şi

[11] Rémy Collin, *Les hormones*, Paris, Ed. Albin Michel, 1938, pag. 202–204.

negaţia ei şi ambele se rezolvă în cel de *al treilea termen*, care e sinteza lor. Conceptele devin astfel unele dintr-altele şi deoarece ele creează existenţa, devenirea logică dialectică este devenirea dialectică însăşi a conceptului, a ideii. Trebuie să vedem în Hegel, aşa cum a vrut el, pe cel care a desăvîrşit viziunea dialectică a concretului, dar filosofia lui dialectică este tocmai opusul substanţei concretului. Cu alte cuvinte, Hegel a avut intuiţia esenţială a devenirii dialectice, dar nu i-a înţeles, nici pe departe, semnificaţia. Altfel, logica dialectică este floarea extremă a gîndirii dialectice—verificată de evoluţia dialectică a vieţii, din care s-a inspirat, verificare care a fost cauza neobişnuitului ei succes, sfîrşind într-o construcţie dialectică a Eului obiectiv. Observată de aproape, metoda apare ca o întîmplare norocoasă, exploatată cu o dibăcie fără egal. Punînd, cum s-a mai făcut înaintea lui, conceptul de totalitate ca Idee, era firesc ca orice abstracţie să fie determinată numai prin ceea ce nu e, în realitate însă determinarea nu e prin rest, ci prin totalitate însăşi. Triada e dată prin însăşi punerea logică a *abstracţiei*, şi ducerea pînă la capăt este ceea ce, de altfel, a realizat Hegel, schema devenirii dialectice a istoriei, odată cu mecanismul dialectic, pur şi simplu, al acestei istorii. A fost o întîlnire norocoasă cu rezultate surprinzătoare pe care, mai tîrziu, o vom explica prin descrierea pe care o vom da funcţiunii gîndirii, atunci cînd vom expune dialecticul aşa cum apare în intuiţia substanţială. Esenţa concretului şi structura lui, însă, i-au fost cu totul străine lui Hegel, şi de aci rătăciri care au trebuit să fie puse la punct de urmaşi.

Hegel a avut iluzia că sistemul său panlogic reprezintă realitatea toată, structura concretului şi viaţa însăşi în forma ei cea mai plină, istoria, devenirea logică era devenirea însăşi a spiritului. Itinerariul acestei deveniri reproducea, fără îndoială, itinerariul istoriei însăşi, dar aşa cum itinerariul conceptual, din indicatorul căilor ferate, reproduce parcursul real. Hegel a crezut că itinerariul conceptual este însăşi realitatea istorică şi că parcurgerea lui este devenirea istoriei însăşi, punctele de reper fiind cele ale timpului sau devenirea fiind a ceea ce l-a precedat, etapele contemporane, etapele ultime, istoria însăşi încheindu-se cu sistemul absolut al Filosofiei Spiritului, după el nemaifiind de conceput o devenire.

Menirea expunerii noastre fiind tocmai să dea o filosofie a concretului, cititorii vor avea prilejul să vadă ce deosebire este între structura substanțială a devenirii concrete și între inscripția ei logică, între timpul istoric și timpul concept, vor vedea de ce dizolvarea istoriei nu poate fi opera unui singur individ, ci a totalității istorice.

De altfel, urmașii săi au simțit cît de depărtat era de concret Hegel și împrumutîndu-i dialectica, dar nu în semnificația lui Hegel, ci în intuiția esențială, au creat o filosofie a materialismului dialectic [43], aplicată istoriei pline a societății omenești, iar pe de altă parte, altă ramură, cea romantică, a urmat calea devenirii istorice ducînd-o spre organicitate, în strîns contact, după cum am văzut, cu biologia contemporană.

În amîndouă cazurile era hotărîtă o apropiere de concret, care depășea panlogismul lui Hegel, nu e însă mai puțin adevărat că ele au suportat consecințele originii lor dialectice.

Se va vedea mai tîrziu, căci nu vrem să complicăm înțelegerea acestei expuneri recapitulative, ce semnificație are formularea dialecticului, care e esența lui integrală și care e raportul dintre el și substanță, în devenirea concretă. Deocamdată, vrem să însemnăm, aci, constatarea că e, de fapt, o profundă opoziție între totalitatea concretă și activitatea dialectică, și că o intuiție a concretului nu găsim încă pînă la sfîrșitul veacului al XIX-lea.

Abia în ultimele două mari filosofii, concretul apare ca temă fundamentală și exclusivă oarecum, foarte aproape de esența lui.

Durata bergsoniană este identificată de autor cu concretul însuși, unicitatea e dusă pînă la ireversibilitate, iar tehnica cunoașterii e trecută asupra intuiției [44].

Concepția organicității istorice este redusă la esența duratei. „Ce sîntem, într-adevăr, ce e *caracterul* nostru, decît condensația istoriei pe care am trăit-o de la naștere, de dinainte de naștere chiar, de vreme ce aducem cu noi dispoziții prenatale?"[12] „Din această supraviețuire a trecutului rezultă imposibilitatea, pentru o conștiință, de a traversa de două ori aceeași stare"... „Din această pricină durata este ireversibilă."[13] Ea e continuă creație de forme: a exista pentru o ființă conștientă e a se schimba, a se schimba e a se maturiza, a se maturiza e a se crea în definitiv pe sine însuși... Ceea ce e valabil pentru conștiință e valabil și pentru „lumea materială, unde succesiunea e un fapt incontestabil."... „Paharul de apă, zahărul și procesul topirii zahărului în apă sînt, fără îndoială, abstracțiuni și întregul (le Tout), din care au fost tăiate de simțurile mele și de intelectul meu, progresează poate (!) în felul unei conștiințe".[14]

„Nimic nu ne împiedică să atribuim sistemelor, pe care le izolează știința, o durată și prin aceasta o formă de existență analoagă existenței noastre, dacă le reintegrăm în *Totul*. Dar pentru aceasta e necesar să le reintegrăm." Adică să suprimăm urmările percepției și numai în cazul acesta „individualitatea corpului se resoarbe în interacțiunea universală care e, fără îndoială, realitatea însăși".[15]

„Prima aruncătură de ochi asupra lumii, înainte chiar ca să delimităm *corpuri*, distingem *calități*. O culoare succede altei culori, un sunet altui sunet, o rezistență altei rezistențe etc.". „Fiecare din aceste calități se descompune, la analiză, într-un număr enorm de mișcări elementare. Fie că le socotim vibrații, fie că le reprezentăm în altă manieră, un fapt e sigur că orice calitate este schimbare"[16]. „Corpul își schimbă pentru noi forma, din cînd în cînd, în realitate, se schimbă în fiece clipă sau, mai curînd, nu există forme de vreme ce forma este imobilul și realitatea este mișcarea. Ceea ce e real își schimbă necontenit forma; *forma nu e decît un instantaneu luat asupra unei tranziții*... Cînd imaginile succesive ale unui corp nu diferă prea mult unele de altele, le considerăm toate ca o creștere sau ca o scădere a unei singure imagini *mijlocii* și la această mijlocie ne gîndim cînd vorbim de *esența* unui lucru sau de lucru însuși".[17]

Se vede de aci la ce concepție haotică putem ajunge cînd confundăm această mijlocie dialectică cu o realitate absolută, cu esența. ***Concluzia este că mecanismul cunoaș-***

[12] H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1917, pag. 5–6.

[13] *Ibidem*, pag. 6.
[14] *Ibidem*, pag. 10.
[15] *Ibidem*, pag. 12.
[16] *Ibidem*, pag. 325.
[17] *Ibidem*, pag. 327.

terii noastre uzuale este de natură cinematografică. „Asu-
pra continuităţii unei deveniri oarecare, am luat o serie
de vederi, pe care le-am legat între ele printr-o *devenire în
general.* Dar e, de la sine înţeles, că eu nu pot rămîne la
acest lucru. Ceea ce nu e determinabil nu e reprezentabil,
despre « devenirea » în general, eu nu am decît o cunoştin-
ţă verbală. Cum litera X indică o necunoscută, o oarecare,
oricare ar fi, tot astfel « devenirea mea în general », mereu
aceeaşi, simbolizează aci o oarecare tranziţiune asupra căreia
am luat instantanee: despre această tranziţie însuşi termenul
nu mă învaţă nimic." „Orice încercare nouă mă duce la o
nouă vedere intercalată între cele precedente"[18]. Cum putem
remedia această lipsă? „Instalaţi-vă în mişcare şi veţi se-
siza dintr-odată şi schimbarea însăşi şi stările succesive".[19]
Cu aşezarea devenirii în locul realităţii eram pe linia mare
a filosofiei moderne, cu excluderea inteligenţei ne abatem
îngrijorător, iar cu motivarea acestei abateri sîntem în
esenţa bergsonismului, concretizat cu neîncrederea în „in-
teligenţa", denunţată ca insuficientă pentru cunoaştere,
„avînd doar funcţia de a stabili raporturi". „Ar fi necesar
să determinăm mai precis natura relaţiilor pe care le sta-
bileşte inteligenţa. Asupra acestui punct rămînem însă în
vag sau în arbitrar cîtă vreme vedem în inteligenţă o fa-
cultate destinată speculaţiei pure. Astfel, sîntem nevoiţi să
luăm cadrele generale ale intelectului (entendement) drept
ceva absolut ireductibil şi inexplicabil".[20] „L'entendement
serait tombé du ciel avec sa forme, comme nous naissons
chacun avec notre visage. On définit cette forme, sans dou-
te, mais c'est tout ce qu'on peut faire, et il n'y a pas à cher-
cher pourquoi elle est ce qu'elle est plutôt que tout autre
chose. Ainsi, l'on enseignera que l'intelligence est essentiel-
lement unification, que toutes ses opérations ont pour ob-
jet commun d'introduire une certaine unité dans la diver-
sité des phénomenes etc. Mais d'abord « unification » est
un terme vague, moins clair que celui de « relations », ou
même que celui de « pensée » et qui n'en dit pas davan-
tage."[21]

[18] *Ibidem*, pag. 332.
[19] *Ibidem*, pag. 333.
[20] *Ibidem*, pag. 164.
[21] *Ibidem*, pag. 165.

Psihologic vorbind, din punct de vedere al simţului comun, „inteligenţa vizează, în primul rînd, să fabrice. Fabricaţia se exercită exclusiv asupra materiei brute."[22] „*Notre intélligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé.*"[23] „L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu". De la mobilité même, notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intéret à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure (? *n.a.*) c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu' apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. A moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse: c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si c'était la réalité ultime ou l'élément; (aci greşeşte, evident, ştiinţa elementară, *n.a.*) quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose."[24]

„Qu'il nous suffise de dire que l'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système."[25]

„...Dacă conştiinţa s-a scindat în *intuiţie şi inteligenţă* e din necesitatea de a se aplica, în acelaş timp, materiei şi de a urmări curentul vieţii."[26]

„Dacă biologia noastră ar fi încă la Aristotel, dacă ar considera seria fiinţelor vii ca uniliniară, dacă ea ne-ar arăta viaţa întreagă evoluînd spre inteligenţă şi trecînd, în scopul acesta, prin sensibilitate şi instinct, am avea dreptul noi, fiinţe inteligente, să ne întoarcem (cînd vrem *n.a.*) către manifestările anterioare şi, prin urmare, inferioare ale vieţii şi să pretindem că le putem cuprinde, fără să le deformăm, în cadrele inteligenţei noastre."[27]

„Chiar dacă nu e din domeniul inteligenţei, instinctul nu e situat în afară de limitele spiritului."[28]

[22] *Ibidem*, pag. 166.
[23] *Ibidem*, pag. 167.
[24] *Ibidem*, pag. 168.
[25] *Ibidem*, pag. 170.
[26] *Ibidem*, pag. 194.
[27] *Ibidem*, pag. 189.
[28] *Ibidem*, pag. 190.

„C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct.“[29] „L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales — de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière.“[30] „C'est à l'interieur même de la vie, que nous conduirait *l'intuition*, je veux dire l'instinct devenu desinteressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir (?) sur son objet et de l'élargir indéfiniment. Qu'un effort de ce genre n'est pas impossible, c'est ce que démonstre déjà l'existence, chez l'homme, d'une faculté esthétique à côté de la perception normale“. (Deci, aci e o nouă greşală a lui Bergson [45], cînd din facultatea estetică, după intuiţia atît de justă din *Le Rire*, face o facultate echivocă, opusă inteligenţei). „Notre oeil aperçoit les traits de l'être vivant, mais juxtaposés les uns aux autres et non organisés entre eux. L'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les unes aux autres et leur donne une signification, lui échappe. C'est cette intention que l'artiste vise à ressaisir en se replaçant à l'intérieur de l'objet par une espèce de sympathie, en abaissant, par un effort d'intuition, la barrière que l'espace interpose entre lui et son modèle. Il est vrai que cette intuition esthétique, comme d'ailleurs la perception extérieure, n'atteint que l'individuel (?). Mais on peut concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la vie en général, de même que la science physique, en suivant jusqu'au bout la direction marquée par la perception extérieure, prolonge en lois générales les faits individuels. Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien (?). L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct même *elargi et épuré en intuition*, ne forme qu'une nébulosité vague. Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, *l'intuition* pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter“[31].

[29] *Ibidem*, pag. 179.
[30] *Ibidem*, pag. 191.
[31] *Ibidem*, pag. 192—193.

Cuprinsul acestui citat singur poate arunca un mare semn de întrebare asupra filosofiei intuiţiei în totalitatea ei.

Am dat aceste numeroase citate, fiindcă ele ne aduc în discuţie încă un factor corelat concretului intuitiv, dar şi fiindcă ele sînt foarte semnificative prin vagul, incertitudinile şi contradicţiile lor pentru acest mod crucial al ştiinţei care este relaţia subiect-obiect, cunoaştere şi concret. Negreşit, unele din aceste afirmaţii vagi, o parte din contradicţii sînt intenţionate şi ele fac parte din rutina activităţii filosofice, constituind rezerve interpretative, menite să menajeze celui ce scrie retrageri posibile ori să evite anumite descoperiri de poziţie, printr-o anulare a fiecărei afirmaţii printr-o nuanţă negativă; dar nu e mai puţin semnificativ că autorul într-un moment recapitulativ al operei lui (am luat *L'Evolution créatrice* fiindcă e o lucrare ulterioară şi, în ceea ce priveşte capitolul inteligenţei şi al intuiţiei, apare recapitulativă) pluteşte în incertitudini şi recurge la trimiteri în sugestie. E semnificativ, de asemenea, pentru întreaga ştiinţă, fiindcă îi dovedeşte carenţa ştiutului într-un moment pe care l-am socotit crucial.

Dacă „impresie“, „gîndire“, şi chiar „relaţie“ sînt termeni „vagi“, care nu spun mare lucru, aşa cum socoate Bergson, e neîndoios că tocmai eforturile autorului de a se explicita, în acest punct, arată că ştiinţa însăşi, în general, nu stăpîneşte încă mare lucru atunci cînd vorbeşte despre: inteligenţă, instinct, intuiţie, intuiţie estetică, artă, individual, cunoaştere. ... „Mais à défaut de la connaissance proprement dite et réservée à la pure intelligence (dacă nu e o reticenţă abilă, după criticile aduse operelor anterioare), l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisse entrevoir le moyen de les compléter“, este o frază fără conţinut, o promisiune care se va repeta necontenit, fără să se realizeze niciodată, deoarece concretul bergsonian e un fals concret, intuiţia esenţei duratei este justă, dar degradată ca structură şi prezenţă.

Am reţinut acest pasaj, nu numai fiindcă avea legături cu momentul expunerii, dar şi fiindcă ne dă prilejul să facem rezerve care să arate care ne sînt intenţiile. Ştim bine că dintr-un sistem de echivocuri de amănunt poate să iasă

o *mijlocie* de înțelegere practică, deși nu mai puțin echivocă. De altfel, nu numai bergsonismul suferă de pe urma irealității semantice a termenilor socotiți elementari, ci oricare alt sistem, toată filosofia, de la nașterea dialecticii.

Dat într-o durată de filiație spirituală, concretul bergsonian a apărut nu numai refractar științei, cum ar fi dorit autorul, dar, prin structura lui, refractar cunoașterii însăși, altfel decît într-o intuiție pe care întreaga expunere, în opere consecutive, nu o poate explicita din două motive: întîi, fiindcă durata însăși nu poate fi decît în formă originală, al doilea, fiindcă e, în același timp, de neconceput, dar acest lucru se va înțelege mai bine din *postulatul actului cunoașterii*, pe care îl vom formula la capitolul respectiv. Firește că, în acest sens, nu i se poate face o vină lui Bergson că ignora concretul, că toată opera lui e numai o permanentă invitație la concret. Numai că în cadrul acesta, filosofia intuiției, așa cum a propus-o, rămîne fără obiect, iar avertismentul, pe care îl dă, are o valoare negativă, de inscripție abstractă, dar energică, pe marginea drumului. Sincer vorbind, aci stă valoarea imensă a filosofiei bergsoniene, în accentuarea dialectică a modalității concrete cunoscută desigur de mai înainte și în acest sens influența dialectică a filosofiei lui a fost hotărîtoare pentru desfășurarea filosofiei moderne și tot ei i se va datora desigur și reforma științei moderne. Deși nu avem nici un indiciu în privința asta (de aceea am ezitat să facem această mențiune în monografia despre Husserl) [46], avem impresia că și intuiționismul fenomenologic [47], cel concret din faza *Ideen* [48], a fost influențat de intuiționismul bergsonian. În acest sens, filosofia lui s-a comportat ca o filosofie dialectică, oricît ar părea de paradoxal pentru o filosofie care s-a vrut o filosofie concretă. Asemeni unei unități de recunoașteri, care indică trupelor de atac: „inamicul e în pădure", dar se retrage și nu ia parte la atac, filosofia bergsoniană vizează necontenit concretul, dă indicații, cînd precise, cînd foarte confuze asupra lui, dar nu se găsește față în față cu el. „Me voici donc en présence d'images", nu e un concret, este un pseudo-concret, este acel concret inventat atît de străin de concret și atît de des confundat cu el, totuși. A recomanda cuiva să se instaleze în durată, ridicînd brațul, e mult prea puțin, participă de la acea deficiență a psihologiei atomistice moderne, care vrea să surprindă cunoașterea absolută în mișcări elementare. A crede că există o intuiție analoagă simpatiei sau asimilată cu o precară intuiție artistică (toți filosofii, fără nici o excepție, au, vorbind despre artă, o teamă magică și respectuoasă, de ușieri ai cabinetului ministrului, care cred că acesta e acolo înăuntru un fel de supraom care nu mănîncă și nu bea, care nu merge la W.C., iar cînd vor să dea exemplu de ceva care nu e ceva, ci e ceva altceva decît ceva, atunci îl dau exemplu pe dl. ministru), este un mod mult prea superficial de a eluda dificultățile.

De altfel, avem, și prin lipsa ei de autenticitate, contra probă că filosofia lui Bergson nu e o filosofie a concretului ortologică [49]. Examenul cunoașterii e încă foarte precar, într-o operă de altfel vastă.

Este foarte greu să judeci concepția pe care o are Bergson despre problema cunoașterii, cu toată insistența lui în explicații indefinite. Dacă gîndirea i se pare că „nu spune mare lucru", nouă ni se pare că „inteligența", în contextul bergsonian, deși aduce fulgurația esenței ei, indicată ca o acțiune biologică, totuși e departe ca el să-i bănuiască semnificația substanțială și dacă, uneori, dă impresia că se apropie de adevăr, în momentele substanțiale înseși se depărtează categoric... E o dibuire și o rătăcire cînd ți se pare că e mai aproape. Pe de altă parte, intuiția sa ar fi și nu ar fi o formă a cunoașterii, este intuirea „duratei pure" interne care însă, nefiind formă, nu mai e concretă, ci spirit pe care nu are curajul să-l mărturisească drept ceea ce e, cum, de altfel, nu are curajul nici să afirme un finalism al duratei, deși evoluția, care e tot durată, e creatoare de forme. Cum, pe de altă parte, totuși, afirmă că nu există formele de vreme ce formele sînt creații ale percepției — afară dacă nu se admit formele ca preforme... „pointillate", așa cum e indicat la începutul expunerii în *Matière et mémoire* — tot nu va simplifica teoria memoriei pure, de altfel, plină de dificultăți.

Firește că intuiția duratei pure ar putea fi intuiția pe care spiritul o are despre propria lui existență, dar Bergson își dă seama că această contribuție ar fi prea puțin pentru cît s-a angajat intuiționismul său, mai ales că ar rămîne întreaga problemă a acestui spirit (care, în fond, e mai să-

rară și decît inteligența și decît intuiția comună, să zicem așa, ca s-o deosebim de intuiția duratei pure, care are toată lumea mirifică a imaginilor, chiar dacă formele sînt numai „pointillate").

Refuzînd să accepți o cunoaștere prin imagini, sub motiv că imaginile poartă amprenta percepției, și impunînd, în același timp, o durată „pură" mai adîncă, *dezbrăcată* de imagini, și totuși a continua să socotești durata ireversibilă, este, pe de altă parte, a te pune într-o situație de contradicție absolută. Căci, de vreme ce cunoașterea prin imagini este momentul actual al duratei absolute, numai printr-o intervenție abstractă parțială poți să retranșezi din ea devenirea pură, să faci abstracție de ceva. A numi tocmai această intervenție spațializantă intuiție pură, pe care, în altă parte, vrei tocmai să ne-o impui ca prototipul intervenției neaservită spațiului, este o inexplicabilă contradicție. Faptul însuși de a pretinde, cu atît de repetată insistență, că durata pură este o durată mai adîncă la care se ajunge prin curățirea duratei de imagini, dacă acceptăm acest deziderat al lui Bergson, fiindcă, altă dată, cere numai curățirea de datele percepției (ceea ce e firește cu totul altceva), este încă o apostazie, căci sensul de adîncime este pur spațial, durata neputînd fi stratificată (în filosofia bergsoniană) de vreme ce poate fi spiritul însuși care are intuiția substanțială a propriei lui existențe, adică intuiția substanțială a existenței și a activității, supusă condițiilor istorice. Cu totul în afară de concret este „durata pură" însăși, pentru că termenul „pur" însuși indică o operație de abstracție. Durata pură este o abstracție dialectică, așa cum e pendulul pur sau linia pură, e o construcție ideativă. De altfel, această obsesie a purității e aceea care, avantajoasă o clipă, îl aduce la mutilarea concretului și pe Husserl, care totuși avea intuiția esențială a concretului. De altfel, atragem atențiunea că analog spiritului, noosul însuși, care formează unul din polii filosofiei substanței, în formă „pură" e o abstracție. Este o abstracție, acest concret bergsonian, nu e nici măcar un concret general, cum s-ar putea crede (în afară de atîtea fulgurante intuiții substanțiale care vor păstra faima acestui gînditor, care totuși nu există în ceea ce ar fi vrut să existe, într-o filosofie a concretului), căci generalitatea poate fi concret, cu titlu special, dar concret, pe cînd „durata pură", așa cum ni se cere, e simplu moment dialectic. Concret ca

generalitate e însă, la Bergson, durata însăși, generalizată. Greșeala, evidentă în decalajul apogetic, este explicabilă ușor prin faptul că Bergson nu a avut la dispoziție o descriere diferențială între cele două modalități fundamentale: gîndirea concretă și gîndirea dialectică, ca și Husserl, de altfel, care, deși a avut intuiția gîndirii concrete, se resimte că nu a delimitat-o suficient de gîndirea dialectică (absentă ca atare din opera lui) sau, în plan mult mai larg, că a ignorat dimensiunea substanțialității. De altfel, confuziile, pe care le face Bergson, în ceea ce privește percepția și intuiția, se datoresc faptului că, avînd revelația duratei originale a fluidității și a inadecvării inteligenței, care ea însăși ar fi trebuit să fie esențializată în prealabil, n-a mai avut mijloacele să înfrîngă dificultatea descoperită. Vom vedea ce superioritate prezintă, din punctul acesta de vedere, conștiința concretă a lui Husserl. Deocamdată, să arătăm că ignorarea faptului că durata este structurată prin jocul ciclurilor și că percepția este condiționată de însăși tendința duratei spre individuație de cicluri, în permanentă devenire, l-a împiedicat, de la început, pe Bergson să intre în concret și l-a împins pe căi dialectice. Adus să constate iluzia elementarismului, a atomismului conceptual, Bergson a rămas suspendat, ca iedera în gol, sau a reluat fărîmituri din ceea ce dărîmase el însuși, acuzînd inteligența, și, consecutiv, filosofia însăși, și știința că lucrează cu resturi solidificate — ceea ce era însă adevărat numai pentru filosofia și știința care îl precedaseră. Pusă dialectic, opoziția calitate-cantitate își pierduse sensul concret. În asemenea condiții, bogăția uluitoare de sugestii concrete și chiar de teorii noi, pe care o conține filosofic într-o durată de haos structural, proclamată cînd amorfă, cînd creatoare de forme, e anulată de contradicțiile interioare, pe care le conține, iar influența ei, ca esența concretă, n-a ajuns nici pe departe influența propriului ei accent dialectic. Vom semnala, în cursul expunerii noastre, toate contribuțiile complete ale intuiției geniale ale lui Bergson, și, mai ales, am vrea să mărturisim cît îi datorează orientarea noastră însăși spre concret și intuiție.

Nu e mai puțin adevărat, totuși, că durata bergsoniană, prin indiferența ei structurală, nu e un concret autentic — pentru că orice concret e condiționat de structură — și, așa cum apare în opera sa, e numai un comentariu ori o teorie a

concretului. Acest fapt n-ar avea prea multă importanță, fiindcă evident că și o teorie însăși a concretului este în ordinea posibilităților, deși pare paradoxal. Se pare că autorul uită această nuanță a expunerii lui și explicitările teoretice despre intuiția filosofiei, destul de juste în esența lor, nu înlocuiesc însă necesitatea concretului în deplina lui semnificație. E semnificativ că mult mai concretă apare opera celor influențați de el decît a lui proprie și, în această privință, putem cita cazul romancierului Marcel Proust [50]. De remarcat e, de asemenea, în totalitatea ei, insuficiența filosofiei lui Bergson, care tindea să fie o metafizică a psihologicului, întemeiată pe o psihologie care încă nu există și, pe care nerealizînd-o concret, o indică la fiece pas într-o curgere indeterminată de sensuri contradictorii, cu o terminologie perimată, ba confundînd inadecvarea dialectică și inadecvarea semantică. Rămîne fundamental cîștigată ideea de durată însăși și intuiția oricît de vagă a acestei durate fluide [51].

Conștiința în concepția lui Bergson era o conștiință biologică, absolutul său era absolutul trăirii dată în intuiție, iar concretul însuși o durată fără finalitate, oarecum haotică, atunci cînd nu e corijată nesemnificativ, prin sugestii timide — fie în direcția finalității istorice, fie în direcția finalității creatoare de materie (contrazisă oarecum de dualismul proclamat în *Matière et mémoire*, afirmație de care idealiștii, ca R. le Senne [52], de pildă, pe drept cuvînt, nu țin seama).

Husserl, celălalt mare filosof al concretului, opune conștiința cu hotărîre biologicului, iar atunci cînd considerațiile biologice se impun, o separă chiar de psihologie, păstrînd-o pentru domeniul fenomenologiei pure. Conceptul intuiției esenței concrete, separarea dintre cele două planuri noetic și noematic [53] și a conștiinței transcendentalizate, prin reducția fenomenologică, de conștiința biologică, îl ajută pe Husserl să depășească dificultățile, în care s-a împotmolit Bergson, ale pretinsei inadecvări a percepției, căci teoria esențelor cu „intuiția esențialității", depășind intuiționismul biologic, depășește și dificultățile elementarismului atomistic ale inteligenței practice. Prin teoria „devenirii esențelor", care nu mai au rigiditatea din concepțiile clasice, Husserl biruie și cealaltă dificultate a fluxului duratei continue. Husserl însuși nu face mențiune de intenția de a depăși aceste dificultăți, căci pare că ignora problematica bergsoniană, deși e anterioară operei sale, totuși mi se pare că aceste constatări se impun oricui face o comparație între cele două mari filosofii intuiționiste ale timpului nostru.

Psihologia fenomenologică însăși e mult mai consistentă decît cea bergsoniană, iar caracterizarea gîndirii prin intenționalitate [54] (după Brentano) [55], cît mai ales definiția gîndirii (atît de ambarasantă pentru Bergson), în sens larg, ca o trăire care constituie un sens (Sinn konstituierendes Erlebniss[32]), se vor dovedi de o reală rodnicie teoretică. I-a lipsit lui Husserl noțiunea de substanță în ierarhia concretului ca să învingă cealaltă mare dificultate a indeterminării între structuri, ceea ce l-a împiedicat să aibă vederea clară a viitoarei așezări a științei și, deci, o viziune adecvată a structurii concretului. Astfel, la răspîntia clasică a psihologicului și a transcendentalului a trecut prea ușor peste greutăți, care erau mult mai grave decît le-a socotit, alunecînd într-un idealism subiectiv transcendental inoperant pentru istorie și îndoielnic din punct de vedere metafizic. Dar la aceasta va fi contribuit, în primul rînd, faptul că, din socotirea tuturor modalităților de a fi ale absolutului, Husserl a văzut numai conștiința.

În ceea ce privește concretul însuși, el a dat, pornind de la cogito cartesian, prin punerea existenței materiale „în paranteză" și prin realizarea propriului flux interior, viața pură cu ansamblul de stări trăite pure și obiectele ei intenționale, adică universalitatea „fenomenelor" în sensul special și *lărgit al fenomenologiei*[33]. Epoché [56] — reducția fenomenologică transcendentală este metoda universală și radicală prin care eu mă sesizez, ca eu pur, de viața conștiinței pure. Am arătat în altă parte dificultățile acestei reducții fenomenologice transcendentale[34] și nu vom reveni aci decît cînd va fi neapărat nevoie.

Tot ce este psihologie și biologie, cu atît mai mult tot ceea ce este fizico-chimie, toată lumea exterioară, într-un

[32] Ed. Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1929, pag. 19.

[33] Ed. Husserl, *Meditations cartésiennes*, Paris, Ed. Armand Collin, 1931, pag. 18.

[34] Vezi *Istoria filosofiei moderne*, Vol. III, București, Editată de Societatea română de filosofie, 1938, Cap. Husserl (vezi vol. II din prezenta lucrare).

cuvînt, este eliminată din concretul transcendental al conștiinței, iar această fundamentală deosebire dintre concretul bergsonian și concretul fenomenologic e accentuată prin faptul că intuiția vagă a filosofului francez este înlocuită printr-o intuiție specială a esențelor, iar cîmpul concret transcendental nu e înfățișat ca o durată vie, dar în fond amorfă, ci este construit pe structuri a căror analiză dă o valoare excepțională contribuției husserliene, în așa măsură încît de unde intuiționismul bergsonian era, în realitate, proclamarea lipsei oricărei forme, intuiționismul husserlian este cea mai completă analiză a formelor cunoașterii de pînă acum, oarecum elucidarea cunoașterii în cîmpul esențelor.

Nu este locul să expunem aci structurile generale ale cîmpului experienței transcendentale, ca fundament al cunoașterii, dar putem afirma că ele constituie oarecum o știință specială, fenomenologia, peste care nici un sistem viitor nu va mai putea trece, chiar dacă va lăsa, uneori, de o parte anumite erori pe care le-a făcut în alte domenii. Noi o vom accepta și vom intercala această fenomenologie, în capitolul respectiv din problematica cunoașterii pe care ne propunem să o dezbatem într-o carte anume.

Am arătat cum prin teoria esențelor, Husserl biruie dificultățile elementarismului, cum prin intuiția esențialității biruie dificultățile percepției, cum prin „devenirea esențelor" biruie dificultatea inadecvării la durată. Pe de altă parte, nu putem să nu constatăm că, în planul istoric, conștiința transcendentală este o simplă ficțiune, că un concret subiectiv nu este singurul concret dat; de altfel, considerînd numărul nedeterminat al conștiințelor psihologice și al absolutului esențialist al acestor conștiințe, în singularitatea lor, nu numai cunoașterea cu formele ei substanțiale, ci și știința, arta și tehnica nu mai au nici un sens, dacă nu intervine criteriul substanțialității, dar înseși „științele eidetice" [57], propuse de Husserl, se rezolvă în simple tautologii ale esențelor.

Putem să indicăm, deci, de pe acum, limitele fenomenologiei pure pentru ca să arătăm apoi ce completări se impun [58].

Părerea noastră e că de îndată ce fenomenologia pură depășește concretul orizontului psihologic, încercarea ei nu mai e atît de norocoasă, iar persistența ei într-o psihologie

absolută, poate transcendentală, dar care nu poate depăși orizontul psihologic și termină printr-un salt steril și ineficient istoric, într-un idealism transcendental, ni se pare greșită, o pierdere de contact cu concretul însuși. E atît de adevărată această carență a concretului husserlian — cu toate că el aprobă pe Fink [59] atunci cînd acesta socoate că filosofia subiectivismului transcendental înseamnă o adevărată explicație a originii lumii („Ursache der Welt") —încît construcția însăși, în care acest concret ar fi să fie dat în plenitudinea lui originară, se mărginește la o simplă profeție despre realizarea concretului istoric pusă parcă întîmplător și fără ca el însuși — filosoful semnificațiilor logice — să-i pătrundă semnificația, să prevadă că e o realizare atît de fundamentală structural, încît față de ea contribuția fenomenologiei e doar o simplă etapă, o bază poate, în anume sens, sigură și necesară, e drept, (și aci amintește de insuficiența concretului în schemă husserliană) prin:

„Ceci nous fait prévoir une *synthèse constitutive universelle*, où toutes les synthèses jouent de concert suivant un ordre déterminé, et qui embrasse par conséquent toutes les entités réelles et possibles, en tant qu'elles existent pour le moi transcendental, et, corrélativement, tous les modes de conscience correspondant, réels ou possibles. En d'autres termes, une tâche formidable se dessine, qui est celle *de toute la phénoménologie transcendentale*. Cette tache, la voici: dans l'unité d'un ordre systématique et universel, et en prenant pour guide mobile le *système de tous les objets d'une conscience possible*, — système qu'il s'agira de dégager par degrés — et, dans ce système, celui de leurs catégories formelles et matérielles, effectuer toutes les recherches *phénoménologiques en tant que recherches constitutives*, en les ordonnant *sytématiquement* et rigoureusement les unes par rapport aux autres.

Mais disons plutôt qu'il s'agit ici d'une *idée régulative* infinie. Le système — que nous posons dans une anticipation évidente — d'objets possibles donnés à une conscience possible, ce système est lui-même une *idée* (mais non une invention ou une fiction) qui nous fournit *un principe d'ordre pratique*. Ce principe nous permet de relier entre elles les théories constitutives relativement achevées, en élucidant non seulement les horizons immanents inhérents aux objets de la conscience, mais aussi ceux qui renvoient vers le de-

hors, vers des formes essentielles de liaison. Il est vrai que les problèmes qui se posent lorque l'on prend pour guides — pourtant limités — les types individuels d'objets, sont d'une complication extrème et nous mènent, pour peu qu'on les approfondisse, à des recherches fort complexes. C'est le cas, par exemple, de la théorie transcendentale de la constitution d'un objet spatial, voire de celle d'une nature en général, de l'animalité, de l'humanité, en général, de la culture en général"[35].

Această sinteză chiar dacă a întrevăzut-o, Husserl n-a abordat-o niciodată. În realitate, fenomenologia transcendentală nu era suficientă ca s-o rezolve, căci n-avea nici un criteriu, e drept că el nu vorbeşte de filosofia lui fenomenologică, ci de o fenomenologie generală, care s-ar putea să fie altceva, decît numai o fenomenologie a tuturor generaţiilor ce vor veni. Metoda însă trebuie schimbată, căci metoda fenomenologică [60] rămîne închisă în limitele în care a cuprins-o Husserl, de aceea ea trebuie depăşită de o metodă care ar fi să ne dea, cum am sugerat mai sus, nu numai o fenomenologie generală a esenţelor în natură, ci şi una a culturii; apoi o quidditate [61] a substanţei însăşi, care impune o transcendere a esenţelor în totalitatea istorică.

Folosim termenul metodă substanţialistă numai provizoriu, deoarece cunoaşterea şi intuiţia substanţialistă fiind strictă adecvare, nu îngăduie decît, în anume condiţii, ideea de metodă care e viciată de sensuri dialectice.

Reţinem că e necesar să depăşim concretul individual, printr-un concret substanţial, care-l implică şi-l influenţează pe cel dintîi, dar reprezintă altceva şi presupune alte semnificaţii şi alte coordonate, după cum se va vedea în capitolele următoare, a căror temă o constituie quidditatea substanţei.

* * *

Am dat în primul capitol un număr oarecare de determinări posibile ale lui „cogito", pe care le socotim departe de a fi complete, căci aşa cum spunem în introducere în orice punct concret putem merge în toate adîncimile insondabile ale concretului psihic şi încă mai departe printr-o varietate nesfîrşită de nuanţe instabile. Ceea ce am vrut a fost numai să arătăm că acel „Cogito ergo sum" nu numai că nu poate fi acceptat atît de simplu, dar după cum se va vedea mai tîrziu, dimpotrivă, nici măcar cunoaşterea gîndită nu implică existenţa subiectivă.

De altfel, alta e insuficienţa mai gravă a acestei formulări. Este anume că nici un moment nu realizează tocmai ceea ce îşi propunea iniţial să deducă din cogito: existenţa realităţii necesar exterioare. Toate sistemele care au urmat lui cogito, şi care s-au întemeiat pe el, au pierdut contactul cu lumea necesară exterioară şi au preferat să o recreeze fie în „interiorul raţiunii", transcendent, fie în interiorul eului absolut, transcendental. Afirmaţia lui Descartes că realitatea interioară este mai sigură, şi care e propriu-zis întoarcerea coperniciană iniţială a filosofiei moderne, s-a confirmat peste orice aşteptare pentru aderenţii metodei atît de mult încît, aşa cum conceptul a evoluat după Socrate în dialectică, filosofii lui cogito (cu excepţia lui Descartes însuşi, care a părăsit direcţia iniţială, la fel cu Bergson mai tîrziu), în mai toate sistemele, au dus la dezvoltarea realităţii exterioare în *idee*, gîndirea logică în relaţia subiect-obiect etc. desfăşurată dialectic.

Toată dezvoltarea ulterioară a filosofiei, bazată pe realitatea interioară absolută, a dovedit, în liniile ei cele mai prelungite, chiar imposibilitatea trecerii spre un cosmos transcendent eului absolut. S-a renunţat la ceea ce ar fi adus cu un „lucru în sine" pentru că gîndirea nu putea cuprinde ceva eterogen ei, „nu ar exista trecere", dar cu toate acestea, dificultatea a rămas, a trecut numai pe alt plan, fiindcă nu ni se pare că s-a realizat trecerea de la eul finit la cel infinit, de la eul psihologic la cel transcendental, de la eul relativ la cel absolut, de la conştiinţa empirică la cea transcendentală. Nici un sistem idealist nu poate da satisfacţie, în această privinţă, cît timp rămînem în realitatea necesară istorică.

Faptul că datele actuale ale ştiinţelor noologice sînt amorfe, arată insuficienţa punctului arhimedic oferit de Descartes. Desigur, soluţia era frunoasă, dar nu şi reală. Ea amintea o anecdotă, care suna cam aşa: — Olive, am să-ţi povestesc ceva formidabil, ascultă, numai să vezi! O buiabesă straşnică, un chateaubriand în sînge, fructe la discreţie, cafea şi o sticlă de Medoc superior. Totuşi pentru

[35] Ed. Husserl, *op. cit.*, pag. 46—47.

2 franci. — Unde? Marius, hai repede. — Nu e nicăieri, Olive, dar nu-i așa că e frumos? — Ah!

De altfel, nici o filosofie idealistă nu aduce vreo soluție structurală deosebită a lumii imanente, căci pentru toate sistemele, lumea apare dată, discuția fiind numai asupra motivului transcendent, constituit ca o varietate care nu modifică structura ecuației care însă formează, cu intensitate, obiectul științei adevărate.

Socotim că e timpul să ne întoarcem de pe căile pe care le-a străbătut filosofia, pornită de la cogito ca de la o dată cunoscută sigur, — și chiar de la acel comandament al metodei „raționale" și experimentale, care impune divizarea prealabilă a obiectului în parcele tot mai simple, căci pe calea aceasta cunoașterea temeinică nu e cu putință. Obsesia filosofiei moderne de a simplifica, de a unifica analitic, neapărat, tradusă pînă la psihologie și în genere, în noologia modernă, prin stăruința de a analiza la nesfîrșit, de a descompune stările complexe în stări simple e un non sens, implică o necontenită falsificare. La capitolul respectiv al ortologiei, vom arăta cît temei se poate pune pe această metodă analitică, aci e necesar să ne fixăm punctul de vedere, sumar, doar cît implică anticipativ expunerea de pînă aci, rămînind ca expunerea structurală a „metodei" substanțialiste s-o facem mai tîrziu.

În știința experimentală însăși, cînd e aplicată la biologie, metoda inductivă trebuie să fie înțeleasă la justa ei semnificație. Cîtă vreme are pretenția să explice ceva, pe așa-zisa logică a faptelor, ea trebuie respinsă negreșit, dacă nu e vorba, bine înțeles, de simple pseudoexplicații practice. Numai confuziile inextricabile, în care s-a înfundat conceptul de știință modernă, pot îngădui iluzia că știința experimentală explică ceva. Va trebui, la capitolul respectiv al ortologiei, să supunem conceptul de știință unor analize de intensificare, singurele posibile, în domeniul semantic și ortologic, pentru ca să înlăturăm aceste confuzii. Știința experimentală nu poate explica, fiindcă, în concretul istoric, explicații cauzale sau succesiuni absolute nu se pot da. Procedeul trecerii, nu de la element la element, ci de la fapt la fapt, de la cunoscut spre necunoscut, poate fi acceptat în principiu, dar cu condiția să știm neapărat *ce semnificație are*, căci dacă știința modernă nu se poate constitui, este tocmai fiindcă nu s-a înțeles ce sens are această plecare de la cunoscut spre necunoscut, cu intenția de progres, așa cum progresează papagalul ridicînd piciorul de pe o ramură numai după ce l-a pus pe celălalt pe ramura superioară. Metoda experimentală e valabilă tot ca o metodă descriptivă, ca o metodă a esențelor, nu ca metodă explicativă, căci ea dă fapte, nu semnificații Explicația nu poate fi în timpul demersului, ci numai cînd demersul întreg e încheiat. Părerea că se explică de la element la element, de la cunoscutul imediat la necunoscutul imediat, ni se pare naivă. Ca și numărătoarea, știința nu e reală decît dacă e încheiată, altfel e nulă. Cunoașteți anecdota cu acel domn bănuitor, care, lipsit de răbdare și avînd de primit de la ghișeu un teanc foarte gros de bilete de bancă, s-a hotărît să le numere? A numărat conștiincios pînă la 33 000 lei, a obosit și a conchis convins: „Dacă e corect pînă aci, desigur că și restul e corect", și a băgat teancul în buzunar. E aci o confuzie între numărarea esențelor și între semnificațiile substanțiale.

Tot ceea ce se știe pînă acum e valabil absolut, dar cu *titlul* de existență și raționalitate propriu. O cunoaștere științifică valabilă și pentru restul concretului, care nu e dat absolut, n-are decît o valoare practică, așa cum e știința de azi, sau o valoare provizorie. Fiindcă se știe absolut numai ceea ce e dat în intuiție esențială ori în transfer de intuiții esențiale. Cunoașterea lumii cînd va fi reală, absolută, va fi dată într-o intuiție esențială, dar aceasta va fi la capătul istoriei. Pînă atunci ne rămîne domeniul imens al semnificațiilor concrete și al substanței.

Științele experimentale dau faptele și cîtă vreme nu pot izola decît cicluri, și încă relativ, nu pot explica nimic, deși pot furniza material industrial.

[Biologii abuzează de verbele a explica și a înțelege. Ei împart fenomenele existente în două părți, pe unele le pricep, iar pe altele nu le pricep.

Am fi curioși să știm ce anume „înțelege" și ce „explică" biologia din toate fenomenele vitale? Ce sens are cuvîntul a explica și a înțelege în biologie? Există intuiții esențiale și atîta tot. Calul aleargă. Chiar în fizică nu există „explicație" și niciodată această știință nu va izbuti să explice proprietățile electricității sau ale luminii. Și acolo tot intuiții esențiale: cine e închis într-o cameră încuiată nu poate ieși. De ce nu poate ieși, fizica nu explică. Dar firește, după

David Hume [62] și după Auguste Comte [63], cu toate afirmațiile contrarii, știința modernă se vrea întemeiată pe explicații și înțelegere, pretinde explicații și înțelegere, are convingerea că a realizat unele explicații și refuză altele.

Mereu, deci, obsesia explicării, cu fenomene obscure, care nu ar putea fi explicate prin fenomene mai obscure, ci numai pornind de la unele mai puțin obscure.

Ce putem spune? Că atunci cînd e dat un principiu, putem explica și consecințele, în logică numai. Pentru noi, nu recunoaștem decît cicluri mecanice, ale căror structuri sînt consecutive, dar nu poate fi vorba de explicații. Dacă e nor, e posibil să plouă, o ploaie fără nor este „inexplicabilă" numai în sensul precizării lui Hume. Nici o acțiune nu e de înțeles, nu se poate explica.

Tot ceea ce poate știința, e să aibă intuiții esențiale și substanțiale. Că sînt succesiuni obișnuite, în natură, e incontestabil; dar nu numai că nu vedem înlănțuiri cauzale, ci înseși aceste succesiuni privesc limpede numai fenomenele fizice, altfel succesiunea trebuie descifrată, și atunci tot ceea ce realizăm sînt structurile și, eventual, o structură universală a istoriei. E ceea ce face substanțialismul.

În fond, a înțelege acțiunea este a o reduce la o *analogie cu experiența noastră intimă* (a mișcării, a vieții, a voinței).]

Dar explicația tehnică poate fi lămurită ea însăși printr-o anecdotă. Cînd au apărut cele dintîi automobile printr-unele sate de țărani neștiutori de carte, toți erau uimiți și se întrebau nedumeriți: cum poate să meargă o trăsură fără cai? Astăzi însă la întrebarea: cum poate să meargă o trăsură fără cai? mai toți răspund convinși: cum să nu meargă dacă are motor? fără ca măcar vreunul din ei să știe care sînt principiile motorului.

Dar dificultățile explicației experimentale nu vin numai din pricină că posibilitățile de izolare a „elementelor" sînt extrem de reduse și privesc numai cîteva trepte — cele fizico-chimice de pe scara existenței concrete, și încă și aci cu rezerve anume. Mai e faptul, plin de noi și mari dificultăți, că zonele periferice ale sistemelor concrete sînt indeterminabile, că aceste cicluri sînt deschise. Că, în fond, ele, prin însuși faptul că sînt realități de periferie, diferă structural și, prin urmare, nici vorbă ca ele să poată fi luate drept reprezentative și să explice fenomenele apogetice. O teorie a esențelor este, în acest sens, ea însăși insuficientă să biruie

această mare dificultate, pe care numai o *teorie a substanței* o poate depăși, care va trebui să fie o soluție concretă a dualismului dialectic calitate — cantitate. Însă o teorie a substanței contrazice toate vederile actuale ale științelor biologice și noologice și are nevoie de o expunere structurală, care ar fi o prea mare digresiune pentru această ontologie a concretului, care trebuie să se mărginească la cîteva linii esențiale, singurul mijloc de a birui antinomia expunerii istorice și esențiale, în același timp.

E o iluzie raționalistă posibilitatea mergerii de la cunoscut la necunoscut cu exclusivitate, fiindcă, propriu-zis, nimic nu poate fi cunoscut izolat. Esența nu poate fi dedusă din cea mai redusă existență, dimpotrivă, să încercăm să vedem dacă nu e mai potrivită metoda inversă a surprinderii esenței în plenitudinea existenței. *Tehnica de cercetare, pe care o propunem, e „metoda" orientării structurale a surprinderii ciclurilor istorice în apogeul lor.* Esența luminii nu o vom surprinde în amurg, ci în plină zi, esența roșului nu ne-o va da portocaliul, structura stejarului nu e dată istoric de ghindă, ci de copacul dezvoltat. De ce să studiem gîndirea la limita ei, acolo unde abia pîlpîie ori la copii și la adulți degenerați? Cea mai mare parte din psihologia contemporană, cunoscută ca atare, va fi, probabil, lovită de nulitate în esența ei, fiindcă e o psihologie de particularitate chiar cînd, mîndră, nu vrea să fie o psihologie atomistică. Relația subiect-obiect nu va fi niciodată lămurită, dacă drept obiect se alege „masa din față". E destul să parcurgi „analiza spiritului" făcută de B. Russel [64], ca să vezi de ce dificultate insurmontabilă se lovește o psihologie care se crede prudentă, fiindcă își caută verificările în pretinse elemente, socotite izolabile, sau pentru că preferă exemplele „simple". De altfel, ar trebui luat exemplu chiar de la științele azoice [65] constituite, cît și de la cele biologice, care au ajuns la studiul „elementelor" într-o fază destul de înaintată a lor. Nu că studiul „elementelor" nu ar putea da teoretic soluția concretului, ci fiindcă studiul lor practic se dovedește o îndeletnicire cvasiimposibilă, cîtă vreme, prin aparate speciale, nu putem mări aceste „elemente" în mod considerabil. Toate progresele anatomiei n-au putut explica nimic din misterul vieții.

Metoda noocrată [66] a substanțialității, a orientării structurale a direcțiilor istorice, condiționate de necesitatea

substanţială a cunoaşterii (adevărului) *ne invită, deci, să abandonăm pe „cogito" şi să ne aşezăm în plină istorie*, în plenitudinea mijloacelor pe care omul le-a dobîndit în gîndirea complexă, în trăirea intensă, în experienţa individuală şi a speciei, inclusiv în contribuţia filosofică, socotită drept expresia cea mai pură a trăirii, pentru că astfel e mai uşor să surprindem esenţa existenţei. *E ceea ce vom numi, sumar, metoda experienţei apogetice.*

Nu numai că nu vom exclude nimic, aşa cum făcea cogito sau mai tîrziu reducţia fenomenologică, dar voim existenţa istorică în întregime cu toate îndoielile, în trăirea totală, nu ca „durată pură" [67], ci cu înseşi rezultatele ştiinţifice considerate ca date concrete, cu rătăcirile şi insuccesele de pînă acum, cu toate încălcările de sensuri, cu nedumeririle şi contradicţiile inevitabile într-un echilibru instabil, care e totuşi echilibru. Prin urmare, depăşim nu numai eul psihologic, dar, în anume sens, şi pe cel pretins transcendental [68]. Negreşit că instalarea aceasta, în plină istorie, va fi înregistrată într-un mod care e departe de caracterul vag şi specific al intuiţiei individuale bergsoniene, fie şi al intuiţiei filosofice, cu alte cuvinte, nu se va renunţa la aportul percepţiei, al inteligenţei excomunicate, şi nici chiar al speculaţiei. Va pune o singură condiţie: ca tot ceea ce va fi luat în considerare să constituie o *prezenţă* [69] în sensul substanţial, pe care-l vom lămuri abia mai tîrziu, căci nu vrem să complicăm această expunere, într-un capitol special. În acest sens, *prezent* este nu numai ceea ce cade sub conştiinţă, sub orice formă, dar, de pildă, şi ceea ce este înregistrat de toate aparatele ştiinţifice moderne, cu condiţia să-şi păstreze caracterul de unicitate istorică. Vom lua în considerare şi posibilitatea de eroare şi vom considera această lucrare însăşi ca un demers de ieşire din subiectivitate, ca un procedeu anume, pe care-l numim *transfer de intuiţii*. Se vor înţelege mai bine cele de mai sus, în sensul anume pe care-l vizăm, dacă vom aduce cîteva precizări.

Cînd am vorbit despre concretul înfăţişat de către filosofiile precedente, am arătat că nu e vorba de un concret autentic, ci numai despre comentarii asupra concretului ori de scheme ale lui. Chiar la Husserl, care, fără îndoială, e cel mai apropiat de concret, fireşte, de concretul de orizont individual, e vorba de o prezentare descriptivă în sensul geometriei descriptive, de o analiză în alt plan, menţinută

cu măiestrie în limite juste (cînd e vorba de orizontul individual), dar care totuşi implică „generalizări". E drept că e vorba de un „concret de o demnitate specială", un concret de esenţă, care transformă fenomenologia într-o ştiinţă eidetică. Dificultatea apare evidentă atunci cînd se face reducţia fenomenologică şi cînd ar fi firesc ca fenomenologia însăşi să fie redusă din cîmpul concretului transcendental, ceea ce, bine înţeles, Husserl refuză să accepte.

În orice caz, cunoaşterea rămîne strict concretă, căci e dată în intuiţii de esenţe şi, aci, fenomenologia pură e acceptabilă în întregime, fără să fie însă suficientă.

Dar chiar concretul orizontului substanţial, pe care îl propunem noi, nu poate realiza totalitatea şi unicitatea concretului, cel puţin acum, căci greşeala cea mare a filosofiilor precedente era să creadă că, realizînd o teorie a concretului, realizau concretul însuşi. Realizarea concretului *tot* este încheierea însăşi a istoriei, şi esenţa concretului totalităţii nu poate fi realizată istoric. Deoarece se făcuse confuzia între teoria concretului şi concretul însuşi, s-a crezut că filosofia hegeliană, de pildă, fiind întoarcerea în sfîrşit a spiritului în el însuşi, este şi sfîrşitul istoriei. În realitate, filosofia absolutului nu era decît o schemă foarte justă a concretului, o atitudine concepţională cel mult, o indicaţie cel mult profetică, îndepărtată de realitatea istoriei tot atît cît este schiţa, proiectul vag al unui avion pe hîrtie, de avionul care a zburat cel dintîi.

Structura concretului nu ar putea fi cunoscută decît pe calea gîndirii concrete, într-un orizont anume de semnificaţii, şi acest concret de semnificaţii îl dă caracterul şi eficienţa, deplină de a realiza substanţa însăşi, într-un timp şi într-o modalitate care încă nu se pot determina. Tot ceea ce putem indica de pe acum e că anumite intuiţii substanţiale concrete sînt mult mai indicate să ne apropie de structura istoriei decît un empirism cauzal, care nu are decît o valoare practică, de vreme ce nu e decît un procedeu logicist, care se pierde, fără să-şi dea seama, în demersuri dialectice — ori decît însăşi gîndirea dialectică pseudo-raţionalistă, care şi-a dovedit, de altfel, ineficacitatea.

Renunţînd la ceea ce s-a dovedit un concret mutilat, dacă nu chiar abstract, în filosofiile concrete de pînă acum, să vedem ce aflăm într-o experienţă reală, căci de concretul integral, de *tot*, nu poate fi vorba.

Ceea ce descopăr întîi este o prezență de imagini, care există ca atare cu o certitudine absolută[36], în mijlocul acestei lumi, ca un centru interior care o reflectă, conștiința mea care există cu o certitudine absolută.[37] În interiorul acestei conștiințe, în corelație cu ea, eu găsesc gîndirea activă, rațiunea ca o realitate absolută[38], dar pot găsi, de asemenea, într-o intuiție, libertatea în mine ca o realitate absolută[39], pot găsi simpla voință ca o tensiune interioară absolută[40], pot găsi ca o realitate absolută iubirea, sau credința, în sfîrșit, socot că tot atît de reale sînt și celelalte funcții psihice și desigur că sînt îndreptățit, cu filosofia esențialistă, să afirm existența certă a eului ca un centru subiectiv de trăire absolută. Considerînd, pe de altă parte, gîndirea conceptuală, sînt îndreptățit să afirm că existența ei e tot atît de absolută, poate pentru cea mai mare parte din filosofie, singura realitate certă.[41]

Am, pînă acum, certitudinea absolută a conștiinței, a eului, a vieții lui interioare, iar de jur împrejur o existență de imagini care sînt date în afară de mine. Acest dualism subiect-obiect nu poate fi tăgăduit de nici o filosofie idealistă, nici chiar de un idealist solipsist [70]. Nu cumva aceste imagini sînt reale însă inconsistente? Nu. Voința din mine, care este absolută, încearcă să le impuie o altă ordine decît cea în care se prezintă. Dar e în ele o ordine care rezistă voinței mele absolute și ceea ce rezistă unei voințe absolute este desigur o realitate absolută. (De altfel, în mod strict, această ordine de imagini nici nu mi-o pot închipui măcar cum vreau eu, de pildă, nu-mi pot închipui real că bolta cerului poate fi în jos, iar suprafața pămîntului deasupra. Acest lucru este posibil, dar nu în ordinea impusă de închipuirea mea, ci printr-o întîmplare eterogenă ei, care este ea însăși o ordine obiectivă: prezența unui lac în apropierea mea sau cînd fac un looping în avion etc.). Dar voința mea poate deveni activă, corpul meu, care are acum o realitate absolută, încearcă să treacă prin imaginea din față, este însă cu neputință să izbutească, fiindcă imaginea din față, care e un perete, opune o rezistență pe care eu o simt, într-o intuiție absolută, ca pe o existență absolută. Această existență absolută e dată și într-o verificare absolută: pot lua un topor cu care să dărîm rezistența absolută, pe care am întîmpinat-o, și izbutesc. Acum peretele nu mai există în mod absolut. Ceea ce gîndirea singură nu a putut realiza, ceea ce voința mea neînarmată n-a izbutit, voința mea înarmată a creat-o: o întîmplare absolută, realizată din momente absolute. În lumea de imagini prezente, eu pot produce schimbări, care sînt absolute, dar tot prin acte fizice absolute. În mod absolut, eu nu pot influența nicăieri numai cu gîndul, nu pot opri soarele să lunece spre apus, nu pot modifica necesitatea. Această imposibilitate este absolută și ceea ce s-a întîmplat cu mine, ceea ce am simțit va rămîne în eternitate absolută, dacă nu va interveni ceva nou. (Acest nou putînd fi, în eternitate, un act al gîndirii devenite act absolut, care ar putea, în acest caz, să facă soarele să meargă de la apus spre răsărit.)

Mișcările imaginilor îmi arată ca existență certă, în funcție de mișcare, individualitatea lor și existența unor relații între ele. Aceste noi feluri de existență sînt și ele absolute. Absolute sînt și rezultatele multiplicărilor și operațiilor pe care eu le pot face cu aceste constatări ale individualității și ale relației, adică pot realiza numerele și figurile geometrice, care sînt absolute. Absolut reale sînt toate schimbările, devenirile. Absolută e relația însăși și orice fel de existență a ei. Reală absolut este și contradicția, întîi ca o contradicție în sens hegelian și apoi ca o legătură, cînd e luată în relație logică.

Atît de absolute sînt toate aceste existențe, încît ele toate cele citate, transcendentalizate — au fost socotite, rînd pe rînd, ca o realitate exclusivă, de la mișcarea lui Heraclit [71] la „relația" idealistului Hamelin [72], tot restul fiind declarat tot, rînd pe rînd, simplă aparență.

Părerea noastră este însă că tot ceea ce există în mod absolut, că toate enumerările de mai sus sînt aspecte ori modalități, toate absolute, ale concretului istoric dat, într-o unitate organică existențială, absolută. Nici una dintre modalitățile lui nu se poate reduce fără o mutilare a întregului *Tot ceea ce există, există cu titlul cu care există.*

[36] „Aceste imagini sînt în sine" (Bergson), dacă vreți să invocăm și alte mărturii.
[37] Cogito în prelungirea filosofiei fenomenologice husserliene, dacă vreți...
[38] Cogito raționalist.
[39] Idealismele spiritualiste.
[40] Maine de Biran.
[41] Sistemele raționaliste și psihologice.

Unitatea, pe care o prezentăm, nu este o sinteză, căci nu privește numai formulările, pe care le-am enumerat, cele care se vor fi făcut și le-am uitat, cele care se vor mai fi fost făcute, fără știrea noastră, ci e dată ea însăși într-o *intuiție esențială*, așa cum muntele nu e alcătuit din totalitatea perspectivelor istorice asura lui, nici din totalitatea perspectivelor ideale.

Este o organicitate în sensul că orice dat al acestui concret este condiționat de toată existența într-un grad care îi conferă tocmai *titlul de existență*. Pentru ca orice dat concret interior eului sau exterior lui să existe, e necesară o justificare în scară pînă la originea concretului. Orice explicație a acestui unic dat se presupune implicată în ecuația unică a concretului. Orice forță și orice mișcare constituie sistem cu toate forțele și toate mișcările din concret. Așa cum monada leibniziană reflectă tot universul, fiecare particulă a concretului este explicabilă numai prin rezonanța întregului. Datele categoriale înseși sînt participări din întregul concret, cînd sînt date într-o intuiție de esență, așa cum o înțelege Husserl. Insuficiența fenomenologiei, care reducea rațiunea la evidență în intuiție, este numai în ignorarea funcțiunii substanței care dă gradul, titlul de raționalitate.

Concretul alcătuiește, deci, un sistem existențial ale cărui părți sînt între ele într-o relativitate dată cu titlul de existență. Sub acest semn, toată știința pînă înainte de limită, pînă la ieșirea din istorie este sub titlul relativității. Dar această concepție despre absolut și adevăr nu se aseamănă cu vechiul absolut al sistemelor zise raționale, fiindcă numai relațiile raportate la întreg sînt relative, orice dat al concretului din orice zonă a lui putînd fi socotit eventual ca absolut fix față de toate celelalte puncte care astfel se relativează. Dacă însă aceste relații alcătuiesc un sistem propriu, ele sînt ca atare absolute. O explicație a totalității concrete ar fi posibilă din orice punct de plecare al concretului, cum o sferă poate fi calculată și se poate sprijini pe orice punct al ei. Acest principiu al absolutizării și al relativizării automate a restului, prin alegere ca prezență a oricărui punct din concret, nu a fost deslușit pînă acum și a dus la ceea ce am numi *perspectivismul absolutist* al concretului în filosofie sau la diverse forme ale „inconceptibilității". Cînd s-a luat nemișcarea ca realitate absolută, mișca-

rea a putut fi socotită ca simplă aparență și nu s-a ținut socoteală de ea. Cînd conștiința a fost absolutizată, cauzalitatea a putut fi socotită drept aparență și transcendentalizată, cînd voința a fost absolutizată, cunoașterea a devenit relativă, iar cînd cauzalitatea fizică a fost absolutizată, conștiința a părut inutilă. Dar aceste absolutizări veneau din perspectiva în care se așezaseră autorii sistemelor, perspective pe care le indicau ca absolut necesare datele în prezența cărora se găseau ei. Și toți aveau dreptate în ceea ce afirmau pozitiv și nu aveau în ceea ce negau. În imanent, o realitate care să nu fie cunoscută nu poate exista ca structură, iar o conștiință fără obiect nu e realizabilă ca structură. Prin urmare, polivalența absolutizantă a concretului a fost cauza creiării unui considerabil număr de „sisteme" și, în principiu, ar putea fi cauza unui alt număr cvasi infinit de sisteme de acest fel, căci orice dat absolut poate furniza o perspectivă „absolută".

Perspectivismul absolutist este explicabil fiindcă, așa cum vom arăta la analiza devoluției și evoluției, orice punct din concret poate fi prelungit, printr-un procedeu automat, într-un ciclu dialectic. Se creează, astfel, o irealitate dialectică, prelungită iluzie în ordinea gîndirii. E o răsturnare a concepției logistice a gîndirii concrete. A gîndi concret nu înseamnă a unifica sau a clasifica, ci a determina; a determina înseamnă a individualiza un ciclu, deci a-l gîndi adecvat și a-l integra în alt ciclu individual etc. A gîndi concret nu înseamnă a găsi înțelesuri posibile, ci a anula tot ceea ce e înțeles posibil astfel încît să rămîie înțelesul real. Aceasta din cauză că gîndirea dialectică se exercită și în domeniul concretului verbal, și, astfel, vorbele pot forma orice fel de înțeles și au valențe cu toate celelalte vorbe. Despre orice se poate afirma deci valabil orice. E valabilă orice expresie chiar dacă e eliptică, simbolică ori contradictorie [42]. A gîndi just e a gîndi mai puțin despre un lucru, nu a gîndi mai mult. Tot de aici deducem că tot ceea ce trebuia spus pentru constituirea științei și filosofiei, s-a spus pînă acum incidental și că acum trebuie anulate sensurile posibile. Un om

[42] Este ceea ce explică și marele număr de scrieri tipărite din lumea întreagă și din istorie. De altfel, de această omnivalență a fiecărui cuvînt au abuzat unii scriitori de lucrări filosofice, îndeosebi. Un asemenea abuz, cu o justificare de alt ordin însă, îl reprezintă și poezia ermetică, esoterică ori cea dadaistă de imediat după rzăboi [73].

de știință a imaginat că dacă un număr oarecare de maimuțe ar bate, în același număr de mașini de scris timp, de un milion de ani, e probabil că întîmplarea ar scrie și un sonet de Shakespeare, dacă nu *Iliada* lui Homer. Este foarte posibil, că din atîtea afirmații făcute, mai toate din puncte de plecare concrete, s-au realizat mai toate judecățile valabile despre concret. Și aceasta în două moduri: în parte, din simpla omnivalență a vorbelor și a frazelor, ori chiar într-un contact mai ferm cu concretul, prelungit apoi în gîndirea dialectică (ne gîndim la „cogito" prelungit în sistemele raționaliste și idealiste), iar, pe de altă parte, din însăși structura acestui perspectivism care, cu cît e mai diluat și mai lipsit de substanță, e cu atît mai cuprinzător formal. Dar cel care a făcut întîia dată afirmația că „lumea e nesfîrșită", ori „conștiința e dată în timp", n-a epuizat, desigur, tot ceea ce trebuie știut. Încă o dată, *a gîndi concret este a elimina înțelesuri.*

Omnivalența existențială a concretului ar putea duce, pe de o parte, la uniformitatea oarecum monstruoasă a unui organism rudimentar, iar pe de altă parte, omnivalența vorbelor ar face alături de acest concret monstruos (și indiscernabil, aci trebuie cuvîntul just), un univers verbal de aceeași indiferentă dezordine, în care fragmente valabile plutesc alături de sfărîmături, totul inutilizabil pentru reconstruirea orașului gîndit inițial.

În realitate, concretul nu e omogen, nici amorf, iar organicitatea lui nu e aceea a unui organism rudimentar, ci dimpotrivă prezintă o structură de o complexitate fără seamăn, indefinită, o organizare al cărei echivalent mintea omenească încă nu îl poate pătrunde pînă azi. În acest sens, se poate vorbi de o relație de nedeterminare, pînă cînd se va încheia istoria. Orice formulă a unor cunoașteri eventuale, va cuprinde pe acest X absolut în structura ei, care o va relativiza în permanență.

Nu putem anticipa asupra acestei structuri a concretului, despre care ne vom ocupa în ortogeneza [74] lui, nici despre modalitatea cunoașterii, de asemenea nu putem anticipa nimic asupra ortologiei lui. Ceea ce putem spune, și vom vedea mai tîrziu cît valorează asta, este că două certitudini par să fie cîștigate esențial în istorie: că omul este o întîlnire a concretului lumii necesității cu concretul lumii cunoașterii și al libertății și că nici una dintre aceste două

realități nu poate fi anulată ca să rămîie totuși întreagă cealaltă.

Ceea ce pretindem cîștigat, din analiza noastră, este că această structură are un caracter de unicitate, că e într-o anumită ierarhie, concretă, că este ea însăși existență absolută *dar cu alt titlu. Există o cvasi infinitate de titluri de existență corespunzînd structurilor întrucît sînt date în intuiții esențiale diferite și a descoperi aceste titluri este a realiza concretul.* Tot ceea ce există, există absolut ca o esență, dar există cu un anume titlu de existență, care e dat anume prin esență. *Aceasta este rațiunea și rațiunea însăși scapă de sub legea acestei modalități substanțiale.* Identificînd rațiunea cu existența esențială într-o ierarhie de titluri de esențe (senzoriale, vitale, esențiale, categoriale, supra individuale și substanțiale de orice nuanță), fiecare intuiție dîndu-ne existența absolută cu titlul de care i-l dă funcția ei în concret, ea apare ca principiul istoriei, opusă gîndirii dialectice, întrucît datele acesteia nu sînt în intuiții categoriale.

[Trebuie insistat asupra faptului că nu facem din rațiune un specific omenesc. Dimpotrivă, rațiunea este, să zicem, specifică tuturor animalelor, dar într-un grad diferit. Nici un animal, cel puțin din cîte se știe pînă acum, nu suferă de pierderea rațiunii, ci numai omul. Animalul nu încearcă să sară de la etaj, nu caută să treacă prin zid, dacă nu știe să înoate, nu intră în apă.

Animalul e un ignorant și rămîne, în genere, un ignorant, dar cînd a realizat o experiență, el nu o contrazice prin purtarea lui. Animalul nu se va crede făcut din sticlă și deci nu va evita să se spargă. Animalul nu va fi incapabil să-și recunoască stăpînul decît cînd e turbat, căci nu e scutit de un anume delir.]

[Rațiunea nu e o „facultate" de a cunoaște, așa cum a văzut-o Kant, cu atît mai puțin o „putere originală", ca să-i impuie ea ordine universului, ca la Sf. Thomas D'Aquino [75]. Nu e nici măcar o facultate originală de organizare a „impulsiilor afective" și „a celor sociale", o „capacitate de reacție personală", nici, așa cum cer nevoile moralistului catolic, o însușire superioară, în sensul că „individul" trebuie conceput ca dotat cu o viață psihică care se încoronează

cu rațiunea (qui se couronne de raison), facultate a adevărului teoretic și facultate a normelor practice de conduită.

Rațiunea nu este decît constrîngerea în fața necesității evidente sub sancțiunea fizică, actul de a accepta o ordine străină. A găsi forme intermediare și transformatoare ale acestei necesități, ține de imaginația creatoare și nu înseamnă decît încercări de a birui dificultățile inițiale raționale.]

[Pornind de la rațiune, ca de la o grupare de „facultăți" transcendentale, de la conștiință în genere, Kant a opus-o astfel realității, creînd din nou falsa problemă pe care vrea s-o evite inițial: de unde vine ordinea în lume. Răspunsul său echivoc a avut două urmări, amîndouă alături de realitate. Idealismul a accentuat inexistența lucrului în sine și a ipostaziat definitiv rațiunea sub diverse forme, iar pozitivismul a reținut fenomenalismul său. Deosebirea factice și greșit orientată dintre judecățile sintetice a priori [76] și judecățile sintetice a posteriori [77], ca și, de altfel, distingerea confuză dintre judecățile analitice [78] și cele sintetice [79] în genere, l-a dus la confirmarea erorii inițiale a spontaneității, oarecum a rațiunii, ca facultate formală, ceea ce n-ar fi nimic, grav este că, absolutizînd, a făcut din formalismul rațiunii legea realității necesare, explicația necesității realității, cînd adevărul este tocmai pe dos. Rațiunea, în înțelesul lui Kant, fiind un produs secundar, este însuși logicul, care e dialectizarea necesității istorice, adică a esențelor acestei realități. Eroarea a continuat și la alți autori, care au crezut că esențele explică lumea, cînd lumea explică esențele. *Rațiunea ipostaziată a lui Kant nu e, în definitiv, decît esența dialectizată a substanței.*]

[Substanțialismul comportă și o nouă definiție a „rațiunii". Rațiunea nu mai e o facultate vagă de „a produce concept", ca la Kant, nu este facultatea de a recunoaște necesitatea logică, cauzalitatea logică, așa ca la raționaliști. Rațiunea este tocmai capacitatea de a recunoaște necesitatea lumii externe ca opusă lumii interne, este recunoașterea necesității externe, a necesității concrete substanțiale (tocmai facultatea de a deosebi ficțiunea de real) — adecvarea la real. În acest sens, animalele au rațiune deși nu „raționează logic" pe cînd un nebun care raționează adesea perfect logic e lipsit de rațiune. De altfel, chiar unii filosofi s-au dovedit lipsiți de rațiune confundînd necesitatea logică cu necesitatea realului, confundînd logicul și Sein [80].

Rațiunea este acordul dintre actele de voință ale *Eului* și *lume* prin acceptarea necesității lumii externe, așa cum e dată ea. Ea *implică*:

a) *Acordul dintre gîndire* (ca act) *și necesitatea externă*;
b) *Acordul dintre comportare (intenție) și lumea externă*;
c) *Acordul dintre expresie și intenție.*]

A face din existența sensibilă și concretă criteriul (sau măsura) rațiunii, s-ar putea să pară excesiv unui cititor de filosofie, obișnuit cu o milenară cugetare care identifică rațiunea cu suprasensibilul, și chiar vrea să facă din rațiunea dialectică ori logică, criteriul existenței. Desigur că această răsturnare, care transformă științe bazate pe raționament, ca logica și matematicile, în științe iraționale, cîtă vreme rămînem în domeniul unei afirmații generale, poate fi iritantă, cititorul însă e rugat să aștepte și să observe dacă expunerea ulterioară de fapte justifică ori nu propunerea noastră. E neîndoios că atunci cînd Descartes a făcut din „claritate și distincție" și din dialectica acestei clarități și distincții criteriul veracității, din ordinea cea mai ordonată, legea de existență a cosmosului, iar din matematicile simple, idealul de claritate și distincție, idealul științific a depășit sensul raționalului autentic. De aceea, mișcarea dialectică proprie eului biologic avea să împingă „ordinea" la „perfecție", la simplitatea ideală a unității, fără care gîndirea dialectică nu e posibilă, căci funcția gîndirii dialectice este funcția operațiilor inadecvate.

Idealul raționamentalismului, de a porni de la date clare și distincte, e irațional, fiindcă în concret nu sînt puncte clare și distincte, clare și distincte sînt numai abstracțiile, care sînt iraționale. Aci trebuie să denunțăm și iraționalismul „bunului simț" al materialismului, în genere, cînd se erijează în doctrine care au superstiția că pot porni strict de la cunoscut la necunoscut printr-un empirism miop *. Aceste poziții sînt posibile numai cît timp au reazămul absolut în intuiția esențială a rezistenței raționale, însă de îndată ce părăsesc acest teren absolut, care, în cazul de față, are o realitate programatică, devin simplu dialectice.

Dacă se observă bine, intervine aci încă o nouă răsturnare. O parte din filosofie a convenit cu concepția după care datele simțurilor sînt absolute. E un postulat al științei moderne,

* Vezi nota 80 a de la pag. 387. (N. ed.)

care a justificat matematizarea acestei științe. A fost, însă, o confuzie între ordinea matematică dialectică, de o parte, care dă desigur raporturi absolute, și ordinea concretă, care nu dă raporturi absolute, ci substanțiale. Iar, pe de altă parte, s-a confundat posibilitatea de fabricație a tehnicii moderne care, fiind o prelungire a spontaneității eului biologic, e cvasi absolută (e act de voință) *căci izolează*, cu relațiile concrete, care nu au sens decît în concret.

Titlul de existență este absolut (inerent, consubstanțial) raționalității, în așa măsură încît schimbarea titlului de existență, este o cădere în iraționalitate. Titlul e indicat de o altă proprietate a concretului, de unicitatea lui ierarhică și a fiecărui fragment din această unicitate, care nu e atomistică, ci organică, istorică. Dată într-o intuiție esențială, această unicitate existențială formează titlul raționalității cu ceea ce e dat. Ceea ce e dat ca existent în fața mea, drept o carte, în acest loc, în acest timp și *în complexul de intuiție esențială* în care e dat, e dat absolut și devine rațional cu titlu, integrare în concret, căci e parcelă de concret, adică un sistem concret indeterminat, un ciclu deschis. Aplicația convergentă (și sintetizantă în intuiții noi) a intuițiilor într-o acțiune verificatoare, schimbă titlul rațional în măsura acestei verificări. (Pot să cred săptămîni că biserica e mai aproape decît casa, mersul acolo și ocolul bisericii mi-o dau în intuiții ca un nou titlu). Dar cînd orizontul individual e depășit, *o teorie a semnificațiilor* (întrevăzută și propusă cu alt sens de Husserl) este menită să arate, după părerea noastră, cum se face acest *transfer de intuiție*, care dă, în orizontul individual, titlul de rațiune individuală, apoi, în orizontul substanțial, titlul de rațiune substanțializată. Toate aceste formulări noi vor fi explicate și documentate cît e necesar în lucrările ulterioare dedicate structurilor obiectivizării și obiectivării, apoi ortologiei.

Definirea rațiunii ca titlu absolut de existență absolută, care e principiul gîndirii concrete, nu trebuie confundată cu definiția principiului identității: „Ceea ce este, este, ceea ce nu este, nu este", fiindcă acest principiu al gîndirii dialectice, logice, e pur analitic, tautologic.

În principiul identității, ceea ce e dat este o unitate abstractă, convențională, iar necesitatea lui absolută e de ordin convențional. (Fără el logia [81] și logica nu sînt posibile.)

Principiul rațiunii substanțialiste *„ceea ce există există cu titlul cu care există"*, este un rezultat substanțial de intuiții absolute.

Nu se poate gîndi contrariul unei afirmații logice. Necesitatea logică e absolută, $2 + 2 = 4$ și orice altă soluție e un non sens, dar se obține orice schimbare de titlu în intuiția absolută, deci orice schimbare de raționalitate.

Necesitatea rațională e de alt ordin. Pot gîndi contrariul afirmației raționale, dar nu pot face, doar prin gîndire, ca această esență să nu fie.

Pot gîndi că soarele ar putea să meargă de la apus la răsărit, dar, prin simpla gîndire, nu pot împiedica soarele să meargă de la răsărit la apus.

E de remarcat că o aplicație a principiului raționalității, este în principiul cauzalității, care ar putea fi formulat astfel: *orice schimbare de titlu de existență trebuie motivată*, fiindcă tot ceea ce e dat ca existență în intuiție, e dat în mod absolut.

Unicitatea organică a concretului și identificarea rațiunii ca titlu de existență al concretului și al oricărei structuri existente, înlătură una din dificultățile fundamentale ale vechii filosofii, care, tăgăduind eficacitatea cunoașterii prin simțuri, era nevoită să constituie o lume separată a ideilor sau să proclame că măsura este logică, pentru ca logica să poată exista.

Sîntem departe de raționalismul care era definit *ca o filosofie care întemeiază știutul pe cunoașterea] raporturilor necesare între idei*, raportul între idei fiind pentru noi necesar cu titlu logic, nu rațional. Contingența, pluralitatea de posibilități, nu poate să fie o amenințare care să ne silească să primim unificarea posibilităților, fiindcă orice posibilitate e rațională, cu titlul de existență cu care e dată.

O știință, care are nevoie de „garanții de succesiuni", de temeiuri pentru prevedere, în sfîrșit, de conexiuni necesare între fapte, ar fi condamnată să rămîie iremediabil fizică ori chimică și încă și în aceste domenii necesitatea este relativă. Acest raționalism (exact raționamentalism) crede și acuză experiența că „prezintă de-a valma solidul și iluzoriul, adevărul și falsul, conexiuni logice și juxtapuneri fortuite", adică dă o terminologie care n-are nici un sens în concret (în afară poate de fizică și de chimie într-o anume măsură), unde nu există deosebiri de raționalitate între solid și iluzoriu, între adevărat și fals etc.

Fireşte, filosofii de veche tradiţie vor sta la îndoială dacă e cu putinţă o adevărată ştiinţă negarantată de o raţiune transcendentală, dacă nu de un întreg sistem de categorii transcendentale. O certitudine, care nu e universală şi necesară, poate fi luată în considerare cu adevărat, cred eu. Lăsăm de o parte că ştiinţa atît cît e s-a constituit cînd în afară de filosofie, cînd împotriva ei, sau, dacă e nevoie de precizări, s-a constituit deşi a fost ispitită de filosofie să pornească pe căi logic dialectizate.

Dar însăşi pretinsa certitudine s-a obţinut în condiţii care au falsificat jocul, printr-o adevărată opoziţie de substituire, care a creat o îndelungată rătăcire în iluzie. Revoluţia coperniciană a lui Kant, căreia, şi noi ca şi veacul care i-a urmat, i-am fost o vreme tributari în admiraţie, n-a fost decît o ingenioasă ocolire a dificultăţii.

Kant nu era departe de „cogito", şi asta s-a văzut în filosofiile idealiste transcendentale pe care le-a generat, dar prezenta o structură mult mai bogată, dedusă cu o stricteţe transcendentală, zicea Kant, dialectică, socotim noi, fără precedent. În modul acesta, omul, prin ceea ce avea transcendental în „raţiune", prin sensibilitatea şi logica transcendentalului, devenea constructorul lumii şi deci *aşa* cunoaşterea acestei lumi devenea o certitudine universală şi necesară. În realitate, prin această întoarcere coperniciană, Kant nu punea bazele ştiinţei moderne, ci ale gîndirii dialectice, fără să bănuiască semnificaţia gîndirii dialectice. El a antrenat, astfel, filosofia pe meandre dialectice, adică a ajuns, cu cei ce l-au urmat, tocmai la punctul de plecare, pe care-l condamna în dialectica transcendentală. De altfel, el mai ajungea la punctul de plecare şi pe cealaltă direcţie a intuiţiei, căreia a trebuit să-i facă concesii mult mai mari decît a vrut, fapt care face ca teoria prejudecăţii să fie încă atît de preţuită. Nici nu putea să fie altfel, fiindcă existenţa lucrului în sine, în afară de spaţiu şi de timp, contrazicea însăşi categoria existenţei şi suprimarea acestui lucru în sine, devenea o necesitate logică, ceea ce urmaşii dialecticieni au şi făcut. Dar cu aceasta ne întoarcem în istorie, în plenitudinea istorică faţă de care transcendentalizarea rămînea palidă şi insuficientă. Altă poartă era deschisă: cînd eram mic, îmi aduc aminte că un vînător mă sfătuia să nu merg în pădure, dacă m-am rătăcit, drept înainte, fiindcă mă voi întoarce necontenit la locul de plecare. E ceea ce se întîmplă tuturor

filosofilor şi teoriilor vitaliste, cînd năzuiesc spre evadări din meandrele concretului şi merg *riguros* înainte. Se întorc, dacă merg rigid logic, după nesfîrşite şi inaparente ocoluri, la punctele de plecare. De altfel, categoriile au şi fost revizuite.

Dacă o filosofie a existenţei şi a intuiţiei existenţei este posibilă, o justificare a ei transcendentală şi necesară este cu neputinţă. Ea trebuie înlocuită cu o structură de necesitate substanţială, singura care mai poate scoate ştiinţa din impasul în care a vîrît-o gîndirea dialectică. Întoarcerea coperniciană trebuie reîntoarsă, iar polul cunoscător şi lumea necesităţii trebuie puşi, din nou, faţă în faţă. Soluţia transcenderii eului psihologic ne-o dă numai o teorie completă a substanţei şi *în cadrul ei necesitatea dă titlul de raţionalitate, nu raţiunea dă titlul de necesitate.*

O structură are titlul ei de existenţă, e o realitate unică şi atîta tot. Fireşte că organicul nu e un haos, dar, în nici un caz, nu e logic; pornind de la premise logice, pare numai în ceea ce e mai scăzut în el, adică acolo unde se apropie de anorganic: fizicul şi mecanicul. Dacă ordinea lui nu e logică, nu se poate spune însă că nu e ordine. Poate că această ordine depăşeşte o simetrie logică, poate că principiul concretului are nevoie de o formulă mult mai complexă decît formula logică-matematică. Toată viaţa interioară nu e logică, dar nu înseamnă că nu e mai puţin existentă, absolut existentă, că e iraţional să o tăgăduieşti. Structura logică deductivă nu poate fi structura unui univers care cuprinde atîtea date ilogice, cum sînt cele dovedite în antinomiile spaţiului şi timpului şi la care noi vom mai adăuga şi altele. Indiferent în ce structură vor fi prezente conştiinţei, oricît de „inexplicabile" vor fi, ele vor fi reale şi raţionale cu titlul realităţii lor.

S-ar putea ca unii lectori să nu sesizeze, de la început, consecinţele revoluţionare ale definiţiei raţiunii ca titlu de existenţă, ele se vor vedea însă mai tîrziu. E poate, totuşi, locul să aplicăm şi să explicăm un postulat substanţial, prin anticipare, care e cel ce consideră că analizele datelor minime concrete şi, mai ales, ale psihologiei sînt mult mai puţin expresive decît analizele cazurilor maxime, cînd simple potenţe devin realităţi aproape evidente, prin evoluţia în subspecie. Nu cunoşti eroarea unui ceasornic, cînd consideri un minut de mers, ci după 24 de ore. Tot astfel, sensul unei

afirmații apare mai evident cînd sînt considerate urmările ei în mare. E un principiu, după cum se vede, opus științei și, mai ales, psihologiei atomistice, care pare-se că e convinsă că adevărul e mai „pur", mai sesizabil în stările „elementare". Cum însă noi declarăm convenționale „elementele", și reale, cu titlu rațional de realitate, numai structurile, nu putem accepta punctul de vedere atomistic. Dar asupra acestei chestiuni vom dezbate, ulterior mai pe larg, acum nu voiam decît să indicăm o aplicație a principiului identității. E destul să vedem ceea ce e declarat „irațional", în modul vechi raționalist, ca să înțelegem deficiențele punctului de plecare: o poezie, un paradox, utopiile, inconștientul etc., tot ce a dat interior, tot ceea ce e activitate au fost declarate iraționale în decalajul accentului istoric.

În asemenea condiții, s-a vorbit de iraționalismul științei actuale. Numai că, în asemenea condiții, te întrebi ce mai e rațional în afară de domeniul convenției. De altfel, „raționalismul" a și declarat irațional tot ce nu poate fi exprimat matematic. Alte consecințe ale principiului le vom expune cînd va fi vorba de psihologia raționalului.

Reamintim, acum, la încheiere, încă o modificare fundamentală care e propriu-zis coperniciană à rebours (fiindcă aceea pe care o înlocuiește fusese considerată drept o răsturnare coperniciană). Concretul substanțial este în anume sens transcendental, unicitatea lui nemaivenind din unitatea eului, ci fiind unicitatea istorică însăși ca o devenire în substanță. În acest sens, concretul nu poate fi o realizare individuală, așa cum era concretul dialectic al lui Hegel.

Ceea ce un individ poate realiza sînt simple proiecte de concret, scheme concrete, adică scheme structurale, condiționate de concret, valorînd atît cît nu sînt contrazise de concret. În concretul prezent, ele ar constitui o tranșă solidă, adică ar reprezenta planul concret (deci un concret descriptiv) al concretului însuși. Numai ortologia substanțială poate realiza acest concret, căci un individ nu poate prezenta decît un plan substanțial care nu poate fi nimic mai mult. Prin urmare, ortologia noastră nu va fi ortologia concretului însuși, ci ortologia ortologiei, știința substanțială între toate, dar, în sfîrșit, un concret de mîna a doua. După modelul polihistor [82] al lui Aristotel [83], unii filosofi moderni au încercat sisteme ale concretului și, uitînd că nu puteau fi decît scheme, au crezut că istoria însăși se încheie cu

filosofia lor. Vom oferi un postulat al concretului, nu o sinteză dialectică cuprinzînd, în afară de această ontologie a concretului, care n-a fost ea însăși decît un concret de ordin secundar, o ortologie a ortogenezei, o anexă istorică, o teorie a substanței, o doctrină noocrată și, în sfîrșit, o expunere a metodei substanțialiste, dar toate vor constitui concrete substanțiale schematice, rămînînd ca savanții, artiștii, tehnicienii și creatorii sociali, aceștia în contact cu concretul, să-l atace și să realizeze ortologia universală, lichidînd, într-un timp de nedefinit, istoria, ca niște microorganisme care lichidează un organism. Nu e mai puțin adevărat că, dacă vom avea timp și posibilitate, ne gîndim noi înșine la o ortologie a artei, la una a eticii și poate, încă, la una politică.

Cu alte cuvinte, vrem, ca într-un capitol anume, să arătăm tot ce se poate spune rațional despre cvadrupla corelației: pol noosic-realitate necesară, eu biologic și obiect, reluată în încheiere sub condiția substanței, adică vom încerca să descriem quidditatea cunoașterii, într-o știință a substanței.

Vrem să arătăm apoi că în acest concret omnivalent, despre care orice afirmație e adevărată, peste realitatea științei verbale, în care orice vorbă este verbal omnivalentă, este loc pentru o reală ortologie, nu însă înainte de a prezenta o structură provizorie a ortogenezei, care ne va servi ca eșafodaj pentru o teorie concretă a cunoașterii și pentru ortologie și care urmează să fie apoi verificată de cunoașterea substanțialistă, menită să înlocuiască metoda științifică de azi.

METODA SUBSTANŢIALISTĂ [84]

Problema metodei, specifică timpurilor moderne, este, credem noi, în acelaşi timp, şi un motiv de progres şi un motiv de regres pentru gîndirea filosofică. Vom căuta să lămurim mai jos de unde vine această dublă influenţă şi în ce mod, deci dacă, în marginile unei metode, ar putea fi evitată, sau ce sens poate să aibă această ocolire.

Greutatea cea mare a discuţiilor deosebite despre metodă este, bine înţeles, întîi de ordin antinomic. Postulatul actului, despre care vom vorbi mai jos, ne arată că nu avem nicio şansă să aflăm ceva, supunînd unei cercetări metodice, însuşi actul cercetării metodice. În privinţa asta, cea mai bună metodă de a expune o metodă este aceea implicată în postulatul actului şi care ne impune să ne mulţumim să cunoaştem structura metodei, indirect, răsfrîntă din obiectele care au luat naştere prin aplicaţia ei, în rezultatele comportării ei. La problematica cunoaşterii vom face o expunere explicită a acestui postulat al actului, adică vom expune corolarul, atît cît e necesar, ca un alfabet, ca să explicăm metoda. Această nevoie permanentă de anticipări asupra corpului ştiinţei este de neocolit şi trebuie acceptată ca atare, rămînînd să procedăm cu cît mai multă prudenţă, fireşte.

În ceea ce priveşte această formă indirectă însăşi, e cert că judecata ei e în funcţie de mai multe întrebări, de cît de multe, de vreme ce, dacă există în concret o singură cale directă, există o infinitate de căi indirecte. Va fi necesar să luăm asupra obiectului o serie întreagă de „vederi" şi din unghiurile esenţiale. E lesne de observat că fraza precedentă însăşi e un semn şi un rezultat al dificultăţilor discuţiilor despre metodă, de vreme ce ea e o anticipare pentru moment

cu nimic justificată, ca însuşi acel postulat al actului. Prin urmare, metoda e în funcţie de răspunsurile la cel puţin următoarele trei întrebări: *E cu putinţă cunoaşterea?* (deci, întrebarea noastră implică mai puţin dogmatism decît însăşi întrebarea cunoscută kantiană: „Cum e cu putinţă cunoaşterea?"), *care e valoarea cunoaşterii?* şi, subsidiar numai, *care e cea mai bună metodă pentru a cunoaşte?*

Sînt, însă, aci dificultăţile fundamentale ale oricărui sistem şi metoda se dovedeşte astfel nu ajutătoare, ci ca un motiv de complicare a dificultăţilor.

Dificultatea se transpune, de altfel, într-una poate tot atît de mare, mai ales prin caracterul ei stringent: „Cum se începe o expunere cu adevărat sistematică a unei gîndiri filosofice despre fundamentele cunoaşterii şi ale existenţei?" Adică problema începutului.

Am văzut că Descartes, în spiritul ştiinţei fizicaliste moderne, începe cu preocuparea de a găsi un punct arhimedic, pe care apoi să-şi clădească întregul sistem. Am arătat însă, în altă parte, că aceasta este o simplă superstiţie dialectică, de vreme ce puncte sigure nu există în concret şi goana după ele nu duce decît la pseudo-soluţii în genul lui „Cogito ergo sum".

Aşa cum am arătat, Kant, de asemenea, începe cu un soi de prejudecată de care se va resimţi toată construcţia sa criticistă. El, care a combătut toate entităţile, porneşte de la raţiune ca de la o entitate atît de înţeleasă de la sine, încît nici măcar nu o va lămuri structural, decît greşit, mult mai tîrziu, iar, pînă la urmă, idealismul transcendental nu va putea depăşi această entitate de la sine înţeleasă, bazată negativ numai pe ceea ce el numeşte deducţia transcendentală.

Prefaţa primei ediţii începe de-a dreptul: „Raţiunea omenească are, într-un gen al cunoaşterii ei, soarta particulară că e copleşită de întrebări pe care nu le poate evita" [1].

Tot acolo propune, apoi: un tribunal care e critica raţiunii pure însăşi. De altfel, termenul de „cunoaştere" e luat şi el de-a dreptul. „Dar prin aceasta eu înţeleg nu o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile la care poate năzui independent de orice experienţă".[2]

[1] Imm. Kant, *op. cit.*, pag. 11.
[2] *Ibidem*, pag. 13.

Şi încă în prefaţă:

„În ceea ce priveşte claritatea, cititorul are dreptul să ceară mai întîi claritate discursivă (logică), care *rezultă din concepte*, dar apoi şi o claritate *intuitivă* (estetică), care rezultă din *intuiţii* etc."[3]

În realitate, din conceptele de mai sus nu reiese nici o claritate: claritatea discursivă are neapărat nevoie să fie lămurită ea însăşi, iar natura intuiţiilor va trebui să fie dezbătută un veac şi mai bine, necontenit după aceea. Dacă filosofii, în genere, socotesc altfel e tocmai o dovadă despre atitudinea lor fundamental greşită, elementaristă, ei socotind asemenea concepte drept elementare, sigur cunoscute de specialiştii filosofiei.

Introducerea însăşi începe cu o afirmaţie care ar necesita ample dezbateri anterioare, căci, chiar dacă ideea în sine e justă, argumentarea lui Kant nu poate fi unanim acceptată, cu atît mai puţin ca un „adevăr elementar".

„Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa; căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcţionare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influenţe asupra simţurilor noastre şi care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrînd astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experienţă. Astfel, cronologic, nici o cunoaştere nu precede în noi experienţa şi cu ea începe orice cunoaştere".[4]

Să privim mai de aproape:

„Cunoştinţele", „experienţa", „facultatea" care ar putea fi „deşteptată"... „obiecte care exercită influenţă asupra simţurilor", „reprezentări produse"... „activitate intelectuală"... „materialul brut al impresiilor sensibile"... nu sînt cunoştinţe, cum pare să afirme Kant, şi nici „elementare", ci sînt vagi obiecte de gîndire care, discutate un veac şi jumătate, nu vor fi progresat nici cît grosimea unei unghii, iar claritatea lor este şi astăzi o iluzie, iar rostul rîndurilor de faţă este propunerea de a se renunţa la acest soi de claritate. Negreşit, ideea de necesitate şi universalitate [85] sînt pietrele de bază ale edificiului kantian, căci sînt criteriul apriorismului pur [86], şi dezbaterea lor, explicaţia lor sistematizată, printr-o unitate de apercepţie transcendentală [87], este însuşi idealismul transcendental [88].

[3] *Ibidem*, pag. 16.
[4] *Ibidem*, pag. 41.

Nu e mai puţin adevărat că acest idealism este iniţial falsificat de conceptul suprem al unei raţiuni cu facultăţi, ca punct arhimedic al unui „eu gîndesc", care, spune Kant, ar întovărăşi toate gîndirile. Deşi a arătat că nu sînt posibile cunoştinţe fără experienţă, deşi a izolat dialectica, deşi a avut conceptul apriorismului analitic, Kant nu a avut decît o vedere vagă a semnificaţiei gîndirii dialectice, pe care a restrîns-o, la urma urmelor, la raţiune, pe cînd în *Critica facultăţii de judecare* a ajuns la rătăciri. Astfel, Kant n-a bănuit sensul artei şi, în fond, nici al ştiinţei. De aceea, azi, după un veac şi mai bine, e necesară o reală despărţire a apelor de uscat printr-o justă înţelegere a sensului dialectic, care apare pe toată scara istoriei, nu numai în gîndire.

Nu am vrut, în cele de mai sus, să arătăm decît un singur lucru. Că pornirea sistematică de la puncte iniţiale, crezute solide, e o sistematică iluzorie, că nu e o metodă atît de rîvnită. De altfel, filosofi mult mai recenţi, Bergson şi Husserl, nu au puncte de plecare mai fericite: *Logische Untersuchungen* sînt atît de puţin sistematice, că au fost, în anume sens, recuzate chiar de Husserl, iar, indicată ca punct arhimedic, mai tîrziu, „reducţia fenomenologică transcendentală", pe care el punea atît preţ, nu era, după cum am arătat, decît o iluzie. În realitate, orice metodă este în funcţie de totalitatea concepţiei despre lume, ca o urmare firească a acestei concepţii, deşi ulterior însăşi concepţia despre lume este prezentată ca o urmare rezultată din simpla aplicare a metodei.

E POSIBILĂ METODA? ŞI CARE E SENSUL EI?

Faţă de insuccesul încercărilor de a găsi o metodă, ni se pare că e locul să luăm faţă de însuşi conceptul de metodă atitudinea pe care Kant a luat-o faţă de raţiune şi să supunem acest concept unei critici apropriate.

Ce vrea, în realitate, cel ce caută o metodă? Vrea, propriu-zis — a precizat lucrul acesta creatorul „ideii de metodă însăşi" — o „regulă" de cum să ne conducem judecata ca să aflăm, prin aplicarea strictă a acestei reguli, cunoştinţe certe.

Dar există oare „cunoştinţe certe", în sens apodictic? Iată o întrebare la care ne-am văzut nevoiţi să răspundem negativ. În afară de existenţa în istorie, dată în intuiţie substanţializată — şi acum ştim ce înseamnă acest lucru — nu există cunoştinţă certă. Pentru că realizările gîndirii dialectice nu pot fi socotite, credem noi, drept cunoştinţe, deşi sînt certe, în esenţa lor, tocmai fiindcă nu sînt cunoştinţe adevărate.

Prin urmare, nu există cunoştinţe certe, în afară de cele date prin intuiţie şi transferuri de intuiţie, cu titlul lor propriu, şi care nu au cert decît acest titlu, ceea ce nu implică nici o certitudine dincolo de existenţa prezentă, ba, dimpotrivă, dacă e raportat la totalitatea concretului. Esenţele sînt certe şi absolute, dar ele nu trebuie confundate cu semnificaţiile, care constituie cunoaşterea însăşi, în sensul în care omenirea o caută de 2 500 de ani.

Contribuţia esenţelor nu va reprezenta nimic în procesul cunoaşterii concretului, care e o cunoaştere substanţială a semnificaţiilor.

Rămîne atunci cunoaşterea semnificaţiilor concrete. Să vedem dacă aci e posibilă o regulă. O formulă fixă adică, în care să ne încredem şi care să ne ducă la un bun liman.

Dar în cazul acesta al semnificaţiilor, e sigur că e nevoie să renunţăm la cunoştinţe „certe", căci semnificaţiile, nefiind intuiţii esenţiale, nu sînt absolute.

În cazul acesta, mai rămîne de acceptat formularea metodei aşa cum a fost făcută? Desigur că nu.

De altfel, analiza noastră a schimbat cu totul şi datele cunoscute ale problemei, cea mai acceptată curent, şi formula care îşi propune să studieze relaţiile dintre obiecte, singurele pe care le putem cunoaşte, renunţînd la cercetările despre esenţe. Substanţialismul socoate însă că esenţele nu sînt greu de cunoscut, dacă se exceptează însăşi cunoaşterea, vederea noosică, deoarece ele sînt date în mod absolut, în intuiţii esenţiale. Ceea ce este din cale afară de greu de cunoscut sînt tocmai semnificaţiile. Cum a rezolvat pozitivismul
[89] această dificultate? Transformînd, confundînd, considerînd semnificaţiile drept relaţii, drept raporturi de mărimi. În realitate, fizicalismul raţionalist a procedat dialectic. A înregistrat numai anume semnificaţii, cele de relaţie, în sensul strict al cuvîntului, relaţiile între corpurile fizice şi chimice, dar a renunţat la restul semnificaţiilor, la substanţă. Nu sînt numai relaţii fizico-chimice, sînt şi *inter- acţii*. În afară de electricitate, căldură şi reacţii chimice, mai erau şi interacţiile vitale şi noosice.

Numai cu acest preţ a putut avea unele succese. Întrebarea e, faţă de realitatea concretului şi considerînd că gîndirea adecvată e o gîndire imprevizibilă în aplicarea ei, mai poate fi vorba de o „regulă" fixă, fie chiar complicată?

E uşor de văzut că ideea însăşi de metodă e o propunere dialectică. De aci, insuccesul tuturor metodelor de pînă acum, căci toate au fost dialectice prin însăşi esenţa intenţiei lor. Sofistica, dogmatismul, idealismul, scepticismul, teologia, fizicalismul, empirismul, îndoiala metodică, raţionalismul metodic, toate felurile de idealism, pozitivismul, toate au fost convinse de eficacitatea ideii de metodă, numai că propuneau, pe rînd, alte metode.

Ceea ce ar părea mai surprinzător, este că şi filosofiile intuiţioniste au căzut în această „greşeală" propunînd „metode intuiţioniste", fără să observe că nu propuneau, în realitate, decît dialectizarea acelui *moment de incidenţă*, care era esenţa. Avem impresia că Bergson însuşi, neliniştit de urmările dialectice ale intuiţionismului său, a revenit, în numeroase rînduri, atenuînd, explicînd, coroborînd modalităţi, fără să depăşească, însă, stadiul dialectic. În schimb, Husserl, care, de la început, depăşise prin concepţia esenţelor o dificultate, în care intuiţia vagă bergsoniană rămăsese dezorientată, nu şi-a dat seama de semnificaţia însăşi a esenţelor. Le-a dialectizat complet, le-a hipostaziat şi a terminat într-un idealism transcendental dialectic, cum, de altfel, ni se pare că a rămas dator şi cu semnificaţia semnificaţiilor.

Nu mai încape îndoială, deci, că însăşi ideea de metodă este defectuoasă. (*Ideea* este esenţa fixată prin cuvînt şi în măsura în care a fost fixată.)

Condiţia structurală a gîndirii concrete fiind adecvarea permanentă la concret şi concretul fiind imprevizibil matematic, ci numai substanţial, este de la sine înţeles că nu poate fi acceptată în sensul logic o metodă ca o regulă care să ne

dea un criteriu permanent definitiv al adevărului. Istoria se desfăşoară, fără îndoială, după o ordine a ei, dar ordinea ei nu este o ordine logică, în aşa măsură încît — au crezut acest lucru unii filosofi — ea să accepte drept criteriu de desfăşurare „logica omenească“, care nu e decît o formulă dialectică, adică în opoziţie oarecum cu istoria însăşi. Numai raţionalismul metafizic [...] ori fizicalismul empiric cred că istoria nu poate exista decît în funcţie de logica dialectică, aşa încît să deduci, determinist, toată existenţa viitoare fie dintr-o idee, fie din totalitatea punctelor existente dacă ar fi cunoscute. Metoda logică, presupunînd omogenitatea, este cea mai mare sursă de erori în filosofie şi ştiinţă, fie că e în funcţia cîtorva principii, fie că este în funcţia experienţei.

Zicem metoda logică fiindcă modalitatea logică este modalitatea universală a ştiinţei occidentale, simplificînd în ea ideea de regulă simplă, constitutivă. Putem spune că această ştiinţă s-a născut în clipa în care s-au căutat explicaţii logice ale lumii tocmai din faptul că asemenea explicaţii nu s-au găsit, de altminteri, puţin şi din excesul de logică anume. În asemenea condiţii, jocul logic a apărut ca o încîntare a inteligenţei prin paradoxele lui.

S-ar putea spune că întîiul răspuns metodic sau, mai precis, că filosofia şi metoda dialectică s-au născut sub climatul de încredere şi iscusinţă al unei etnii fără sensul credinţei religioase, dar estetic mitomană, din conjunctura unei vanităţi intelectuale, evoluate în subspecie, cu o vanitate morală. Adică, vrem să spunem că vanitatea intelectuală a sofiştilor, punînd în relief cu încîntare antinomiile cunoaşterii, a deschis o problemă, care de atunci nu s-a mai închis, şi ale cărei soluţii au evoluat mai toate pe linia iniţiată de Socrate. Neadmiţînd dezordinea şi neputinţa cunoaşterii lumii externe, orgoliul moral al lui Socrate a răspuns oferind în schimb ordinea gîndirii însăşi şi a constituit, astfel, metoda dialectică şi filosofia. Metoda filosofică este răspunsul pe care omenirea corpului substanţial i-a dat întrebării despre valoarea cunoaşterii. Dar nu era un răspuns. Era numai o metodică ocolire a dificultăţii şi de aci sterilitatea gîndirii filosofice de două, de aproape trei ori milenară. La îndoiala despre cunoaşterea lumii externe, filosofia postsocratică a răspuns: Nu e adevărat că nu există certitudine. Există o certitudine absolută şi aceasta este o certitudine, pe care o găseşte gîndirea în ea însăşi, iar în ordinea morală, acordul

dintre gîndire şi voinţă, iar în ceea ce priveşte lumea externă, ea nu are nevoie de nici o certitudine, şi, la urma urmelor, a adăugat Platon, se pare că această lume externă lipsită de demnitate intelectuală, nici nu există, e numai o umbră. Orgoliul firesc al gîndirii, în voluptatea construcţiilor interioare, a continuat apoi metoda, pe care a început-o, cu tăgăduirea realităţii lumii externe, pe care n-a acceptat-o decît de nevoie, adică atunci cînd a impus-o religia creştină şi evoluţia bunului simţ, devenind ştiinţă pragmatică, dar şi atunci tăgăduind-o, atît cît mai era posibilă tăgada, căci, în realitate, adevăratele sisteme idealiste sînt dintre cele mai recente construcţii filosofice. Filosofia şi-a făcut, deci, o metodă din a tăgădui sau a bagateliza o ordine, care îi încurca socotelile, şi din a dovedi că se pot ocoli dificultăţile. Nu s-ar putea spune că răspunsul creştinismului şi al bunului simţ, devenit ştiinţă, erau cumva răspunsul la dificultăţile semnalate acum două mii de ani. Erau tot ocoluri, şi erau răspunsuri filosofice. De o parte, refugiul în credinţa unei ordini transcendente, care se impune imanent, iar, pe de altă parte, răspunsul filosofului de bun simţ la tăgada mişcării. Nu există mişcare? Iată că eu mă mişc... ! sau în forma ştiinţifică: Nu e posibilă ştiinţa? Iată că există fizică, astronomie, chimie etc.

După două mii cinci sute de ani de goană inutilă după certitudine, mi se pare necesar să ne întoarcem la întrebările şi îndoielile sofiştilor, mai ales că relativismul, proclamat de ei, este reluat astăzi de ştiinţa cea mai sigură, de fizica modernă însăşi. Din nou stăm astăzi în faţa perspectivei haosului în cunoaştere, ca acum două mii de ani, şi drama este cu atît mai intensă cu cît metoda interioară, „raţiunea“ dialectică, propusă de Socrate, a fost epuizată în toate posibilităţile ei în decurs de două mii de ani, şi cu cît bunul simţ, devenit ştiinţă, e de faţă ca să ne chinuie cu brutalitatea unor certitudini evidente: un caiet cu cifre şi scheme devine negreşit aeroplan care zboară ori de cîte ori ştim să-l citim, ceea ce e o dovadă că există ordine în lume şi că putem s-o cunoaştem. Se înţelege de la sine că n-am făcut aici decît o menţiune necesară, nu o analiză concretă a operaţiilor gîndirii dialectice, căreia îi vom dedica o lucrare anume [90].

Dar e, desigur, timpul să arătăm cîtă ordine este inerentă lumii şi ce semnificaţie are această ordine, care, repetăm, înţelegem s-o cercetăm în ea însăşi, nu să o substituim prin

ordinea gîndirii dialectice, pentru că ni se pare că drumul bimilenar greşit al filosofiei trebuie să sfîrşească. Sofiştii de astăzi sînt, de altfel, nesfîrşit mai bine înarmaţi decît cei de acum două mii de ani, iar, ca o culme a ironiei, ei şi-au însuşit — ei — şi soluţiile de bun simţ şi concepţiile pragmatice, pe care nu le tăgăduiesc, dar pe care le demontează ironic ca pe nişte acceptabile păpuşi umplute cu tărîţe, arătînd cît valorează. „Iraţionalismul" modern este o dovadă că şi acest drum este definitiv tăiat de sofistica modernă, cum marea întoarcere religioasă, la începutul acestui veac, este o dovadă sigură de sfîrşitul vanităţii dialecticii, cînd oamenii, scoşi din somnul lor dogmatic pozitivist, îşi caută, neliniştiţi, refugiul cerut de nevoia lor de certitudine.

De altfel, analiza concretă a celeilalte metode logice, a celei ştiinţifice, raţionalist empirice şi pretins pozitiviste, duce la aceeaşi constatare de insuficienţă şi deviaţie, sau, în orice caz, la o limitare care e departe de ştiinţa de azi.

Dificultatea cea mai mare, în această dezbatere despre metoda ştiinţifică, vine din pricină că ştiinţa modernă însăşi e luată ca un concept propriu-zis, cînd, de fapt, nu e decît o direcţie conceptuală, alcătuită din filoane deosebite, unele de reală valoare, altele simple erori continue, o complexitate istorică, în sfîrşit, plină de contradicţii. E firesc să nu putem noi înşine să anticipăm prea mare lucru în această privinţă, căci aci e tema însăşi a întregii lucrări. Voi spune, în grabă, că se confundă cunoaşterea, cunoaşterea tehnică şi ştiinţa propriu-zisă. Punctele de plecare în concret sînt atît de îndepărtate pentru aceste modalităţi, încît confuzia lor poate fi explicată numai printr-o gravă carenţă. Cunoaşterea fiind actul noosic pur, chiar sub forma cunoaşterii tehnice, nu are sens să se facă din ştiinţă un instrument de cunoaştere. Ştiinţa este pur şi simplu ştiinţă şi nimic altceva, iar sursa ei este în capacitatea de obiectivare. Experienţa ştiinţifică, pe de altă parte, este în afară de procesul de cunoaştere şi sursa ei este în actul pur al libertăţii, care asigură absolutul acestei verificări. În acest sens, e îndreptăţită opinia acelora care văd, la originea ştiinţei de azi, simţul pipăitului sau, mai precis, mîna. Ştiinţa nu a verificat decît ceea ce a putut fi, prin omogenitatea lui, izolat şi divizat. De aci, şi tendinţa ei de a considera concretul omogen, rămînînd, ca printr-o metodă logică, să i se găsească elementele, atomii. Împinsă la extrem, această condiţie a verificării

prin izolare poate să excludă tot ceea ce nu e cantitativ, tendinţă favorizată încă şi de faptul că ştiinţa, în sensul strict al cuvîntului, găseşte o mare facilitate în cuantificare. Dar nu e aci decît o gravă deviaţie, fiindcă actul constitutiv al ortologiei nu este ştiinţa, ci cunoaşterea. Din pricina acestei confuzii, modalitatea cantitativă a ştiinţei a fost generalizată, şi atribuită, şi cunoaşterii, care însă nu e cantitativă, nici măcar în fizică. Altă confuzie, aceea dintre experienţă şi cunoaştere, a dus la existenţa absolută a legilor în natură, deşi contingenţa acestora a trebuit să fie apoi recunoscută. Acest „absolut" al legilor din natură face imposibilă, prin pretenţia lui, adevărata ştiinţă care nu are ce pierde din pricina excepţiilor, pe cită vreme ştiinţa matematizată e anulată prin excepţii.

Nu numai că esenţa ortologiei, cunoaşterea, este dincolo de cantitate, şi vom vedea că e şi dincolo de calitate, dar ştiinţa are un rol mult mai modest în acest ansamblu, mai ales cînd posibilităţile de izolare sînt limitate, deci experimentalismul este de aplicaţie restrînsă, iar cuantificarea este numai o modalitate secundară de obiectivare.

În asemenea condiţii, metoda experimentală de origine mecanicistă rămîne în afară de miezul cunoaşterii însăşi, redusă doar la fenomenele mecanice, care sînt la periferia substanţei.

Un alt aspect al ştiinţei logice de azi este lupta care se dă, în cuprinsul ei, între metoda deductivă şi metoda inductivă. Amîndouă sînt însă eronate, fiind bazate ori pe concepţia universală de „tot" omogen sau pe cea de element şi fapt, care prin subsumare continuă produc unităţi superioare, adică „toturi", şi de aci un procedeu invers. Metoda inductivă mai are şi grava insuficienţă de a nu putea fi aplicată fără o idee rezolutivă ceea ce duce la o adevărată antinomie.

Mai grav este cînd ştiinţa modernă, uitînd modestia pretenţiilor pozitivismului originar, de a nu căuta şi oferi decît legi de succesiune şi simultaneitate, îmbibată de logicism, caută acum, cu tot dinadinsul, „legi explicative" sau explicaţii pur şi simplu. Credinţa ei că din studiul cantitativ al faptelor poate găsi explicaţii anticipative este, desigur, o eroare şi vom reveni necontenit asupra ei. Faptele sînt date absolute, atunci cînd sînt date în esenţialitate noosică, dar ele nu pot explica nimic, căci ordinea concretului nu e

logică. Chiar în matematică, de altfel, datele nu pot da oricînd soluții. Simplul act concret al numărării și e de o complexitate fără seamăn, întrucît e concret.

Se crede astfel fiindcă se face o confuzie între numărarea esențelor dialectice și cea semnificativ concretă. Cînd într-un grup de bancnote am adăugat două, am trecut, cu o certitudine apodictică, de la 31 la 33, dar asta nu înseamnă, nicidecum, că am obținut vreo indicație despre cantitatea ce trebuie numărată, decît că e, cel mult, un soi de minimum numeric. Și încă asta se obține fiindcă e omogenitate, este identitatea între părți. Știm însă și mai puțin despre totalitate, în afară, deci, de ceea ce e dat esențial (adică cu titlul cu care e dat — adică fără semnificație). A cunoaște o parte din X, fără să știi ce raport are această parte cu totul, este a nu cunoaște nimic despre realitatea acestui X, încît nu poți scrie nici măcar o fracție. Explicația în știință nu e înapoi, ci e înainte. Numai cînd știința va cunoaște totul, va putea explica și numai în măsura în care va cunoaște totul. Dar metoda acumulării faptelor și succesiunilor de fapte nu înseamnă cunoaștere. Nu în fapte este esența cunoașterii, deși descoperirea de fapte noi este o condiție necesară, dar știința, deocamdată, nu stă decît în semnificația faptelor. Dar cunoașterea semnificațiilor cere o altă metodă decît colecționarea de fapte, ca atare.

O explicație logică nu e o explicație și Hegel insistă asupra acestui fel de explicații proprii intelectului (Verstand) anume în *Logica din Jena* (pag. 47). „Explicația nu este nimic altceva decît producerea unei tautologii: frigul vine din pierderea căldurii etc." Pentru „Verstand nu poate fi o adevărată *schimbare calitativă*, nu *e decît o schimbare a locului părților... Fructul arborelui vine din umiditate, din oxigen, hidrogen, etc... pe scurt din tot ceea ce este el însuși...*" (*Fenomenologia*, nota trad. din franceză, pag. 129). Numai în logică există judecățile sintetice a priori ale lui Kant.

Ca să se vadă incapacitatea științei experimentale de a porni de la „fapte", care nu numai că nu pot furniza „explicații", dar au nevoie ele însele totdeauna de „explicații", dacă vor să depășească esențele, e suficientă consultarea oricărei cărți de biologie și medicină.

În realitate, despre orice fapt este posibil un număr indefinit de teorii explicative. Iată, în glumă, o serie de teorii

posibile despre culoarea părului franțuzoaicelor, pornind de la „fapte".

— Un american vede la Hâvre cea dintîi franțuzoaică și ea are părul roșu.

a) (teorie) Toate franțuzoaicele au părul roșu.

— După cîtva timp, el întîlnește multe franțuzoaice brune și corectează teoria anterioară.

b) (teorie) Toate franțuzoaicele sînt brune, cea roșcată fiind probabil o iluzie.

c) idem alt american pentru blonde.

d) pentru majoritatea șatenă.

e) Un american, văzînd că unele franțuzoaice își vopsesc părul găsește adevărata explicație: toate franțuzoaicele au același păr cenușiu, dar ele își vopsesc părul după dispoziție și anotimp.

f) Nu toate franțuzoaicele își vopsesc părul etc. etc.

Toate aceste teorii, în biologie și în istorie, se și fac: fiindcă aci nu e posibilă izolarea și variația concomitentă, dîndu-se necontenit alte explicații „faptelor", în *măsura în care ele se înscriu în timpul observatorilor*, indefinit, fiindcă metoda cercetării faptelor nu poate duce la altceva, atunci cînd ciclul e închis ca în biologie. E adevărat că însuși sporul de fapte observate e un progres științific, dar nu e vorba de un spor de fapte întîmplătoare, ci de fapte semnificative — de cicluri — dar cu aceasta părăsim metoda inductivă cantitativă, pentru o altă metodă, cea reală, care e cu totul diferită.

Ceea ce ni se pare că trebuie deosebit anume, e că nu există o metodă științifică, în sensul raționalist cartesian sau pozitivist (ceea ce e același lucru), care să ne facă să cunoaștem, din simpla virtute a așezămîntului științific, realități noi. Știința este un itinerar parcurs, iar un itinerar parcurs nu dă nici o soluție logică pentru itinerariul care urmează să fie parcurs, numai din faptul că acest itinerar parcurs este considerabil. Motivul progresului e altul decît simpla consecință logică. Materialul științific este prelucrat de specialiști, care sînt într-o ierarhie firească și ușor de determinat, dar progresul nu vine niciodată aproape prin specialiști, ci prin geniul creator, care mai totdeauna este în conflict cu bagajul științific anterior lui.

Desigur, experiența trecută conține, uneori, posibilitățile viitorului, e însă absolut necesar să se afirme hotărît și să

se dovedească negreşit că experienţa de pînă acum împacă ecuaţia istorică. Pentru noi, cîtă vreme datele cunoscute nu vor fi dominante faţă de cele necunoscute, aceste date cunoscute nu au valoare „ştiinţifică". Cînd vrei să numeri un pachet de hîrtii de bancă nu e deajuns să numeri numai o parte din el, dacă nu ştii exact cît reprezintă acea parte din total. Ştiinţa explicaţiei faptelor, dacă rămînem la ele, ar fi reală numai cînd s-ar realiza, în cunoaştere, tot concretul lumii.

Numai atunci, dacă ştiinţa e sincer pozitivistă, ea ar putea să-şi îngăduie să explice vreun fapt oarecare, dar nu atîta vreme cît nu ştii relaţia constitutivă între ceea ce e cunoscut şi ceea ce a mai rămas de cunoscut, ceea ce implică sistemul semnificaţiilor. Este ceea ce numim *postulatul gîndirii empirice*. În experienţele apogetice, acest lucru apare cu urmări supărătoare: Pasteur [91] a fost tăgăduit în numele logicii deduse din experienţe trecute, generalii pierd războaiele, dacă se reazămă prea încrezători pe logică, pe experienţele trecute. Ce sens are atunci afirmaţia cunoscută *savoir pour prévoir*? Ce sens are prevederea în ştiinţă? Să încercăm să lămurim acest lucru. E numai o prevedere, şi încă de „anume" certitudine, care e prevederea din ştiinţele fizico-chimice, mai ales în aplicaţiile ei de fabricaţie, de tehnică. E uşor de văzut că e vorba de ştiinţele cu formula simplă matematică. De ce experienţele fizice sînt calculabile? Fiindcă ele sînt tranziţia spre activitatea dialectică, fiindcă sînt cele mai aproape de structura dialectică şi, fapt mult mai important, sînt aproape de dialectica omenească. Forţele fizice sînt forţele dialectice, în scara istoriei. Aproape acelaşi lucru putem spune despre materia chimică. Şi în aşa măsură că ele se pot realiza în dialecticul speciei omeneşti, se suprapun, cu alte cuvinte, *activităţii dialectice spontane*. Tot ceea ce poate fi fabricat, poate fi fabricat cu o anumită „perfecţie", şi, aici, sensul cuvîntului „prévoir" îşi găseşte aplicaţia. Expresia tehnică concretă este confundată cu însăşi expresia tehnică dialectică şi, de aci, impresia copleşitoare de prevedere a ştiinţelor fizico-chimice. Dar asta e tot. „Ştiinţa" ştie, dar nu prevede. „Ştiinţa" n-a prevăzut microbii, dar de cînd i-a descoperit Pasteur (fireşte, folosind cunoaşterea tehnică, nu metoda ştiinţifică), metoda ştiinţifică, în schimb, acum îi fabrică în serie; „ştiinţa" n-a prevăzut avionul, dar de cînd cunoaşterea concretă i l-a predat, ea îl fabrică în serie.

Ştiinţa nu prevede azi nimic peste ceea ce are capitalizat, ea nu prevede, de pildă, cauza cancerului şi actul care va realiza cauza cancerului nu e un act calculat de pe acum ca o eclipsă, în aşa mod încît să ni se spună că la 7 mai 1951, în laboratorul cutare, se va descoperi cauza cancerului, care e (o spunem de pe acum) următoarea etc. *Cunoaşterea concretă şi substanţială este o dibuire indefinită*, care nu are nimic de a face cu pretenţiunile de a prevedea ale ştiinţei. Izvorul tuturor experienţelor amare, pe care le-a făcut omenirea, aci stă.

„Ştiinţa" va mai putea izola din natură diverse sisteme şi cicluri, căci e posibil ca numărul acelor sisteme şi cicluri, care se pot izola, să fie încă destul de mare, dar e neîndoios că numărul lor e din ce în ce mai mic şi, dimpotrivă, rămîne considerabil şi cert numărul ciclurilor evident indeterminabile. În orice caz, rămîn de izolat ciclurile biologice şi noosice. Utile pentru sistemele izolabile, ştiinţele fizico-chimice sînt de mult mai puţin folos dincolo. A izola înseamnă a putea produce apoi spontan, deci, o operaţie dialectică, în care perfecţiunea poate fi atinsă (sub condiţia biologică), dar e numai un prag al ştiinţei adevărate.

Se mai poate accepta metoda experimentării, deci, pentru un număr oarecare de sisteme. E vorba nu numai de sistemele pe care le poate izola „omul de ştiinţă", dar şi de acelea care sînt echivalente cu sistemele izolabile, din pricină că se deplasează singure, se izolează singure (ca să zicem aşa), prin distanţa la care se găsesc de cele similare, prin regularitatea şi simplitatea relativă a mişcării lor, ca şi prin timpul pe care-l pun în aceste mişcări. E vorba de sistemele cereşti, care au constituit întîiele sisteme mari izolate. Cînd călătorul pe Eufrat vedea casele, care păreau totuşi mai mari decît globul soarelui, dispărînd, pe cînd soarele nu dispărea, cînd vedea, în anumite împrejurări de plutire repede, acest mic glob rămînînd, chiar atunci cînd dispăreau dealuri întregi, cînd vedea globul rămînînd încă şi atunci cînd toată marea cetate dispărea încet, încet, înapoi, el înţelegea că e altceva decît ceea ce e pe pămînt şi de altă însemnătate. Iar cînd mai prindea şi corelaţia soarelui cu recolta şi clima, sentimentele lui creşteau.

Dacă ştiinţa poate să dispună în anume sens de sistemele izolate, asta nu înseamnă că poate să prevadă, căci a pre-

vedea, în sistem izolat, nu înseamnă decît a prevedea în anume sens, mărginit. E o prevedere logică, tautologică, dialectică, prevederea că apa va fierbe la 100° și aproape același lucru e prevederea unei eclipse.

Ceea ce e mai grav e că însăși această prevedere e lovită de o relație de indeterminare, care îi reduce mult valoarea, și pe care numai ignorarea atît de gravă a deosebirii dintre dialectic și concret a îngăduit-o, ducînd la erori serioase și la acele deziluzii exprimate în opinia că știința a înșelat așteptările. Una e prevederea dialectică și alta e prevederea concretă. Izolînd un sistem, știința îl lovește cu o indirectă relație de indeterminare. Îi anulează în semnificația lui concretă. De aceea acel sistem nu poate explica nimic, nu ne ajută să prevedem concret nimic, decît înăuntrul lui. Nu există soluții logice și nu există cunoaștere logică. Desigur, aceasta s-a știut întotdeauna, în realitate, însă nu s-a știut pentru că nu i s-a știut semnificația. Toată știința e sub semnul acestui adevăr. Că se socoate premisa ca un rezultat al experienței, nu rezolvă mare lucru. Căci experiența nu este un progres, nu are sensul unui progres. Are numai sensul trecutului față de cunoaștere. Nu experiența furnizează premisele, căci experiența, am văzut, nu are nici un sens de explicație. Cunoașterea nu înseamnă neapărat experiența și verificarea prin mijloace raționale. Numai atunci cînd experiența înseamnă verificarea rațională a cunoașterii, poate fi luată în considerație, dar accentul principal cade atunci pe *titlul* de raționalitate, nu pe experiență.

Critica mecanicismului [92], a raționalismului fizicalist nu a fost făcută numai de curentele spiritualiste, ci și de cele intuiționiste, care, în afară de argumentele aduse de noi mai sus, au adus argumente peste care nu se poate trece atît de ușor. Meritul intuiționismului era sporit și de faptul că el a avut curajul să intervină chiar în momentele de apogeu ale mecanicismului pretins pozitivist. Astfel, și Bergson, și Husserl și-au dedicat părți din opera lor criticii metodelor fizicalismului rațional, propunînd, în locul lor, metode inspirate din totalitatea filosofiilor lor, respectiv intuiționismul pur și intuiționismul fenomenologic. Nu mai reluăm aci criteriile lor, de altfel, atît de cunoscute.

Numai că metodele propuse de ei, deși merituoase prin ceea ce negau, nu puteau să umple eventualele locuri libere. Aceste metode intuiționiste vroiau să înlocuiască știința

„raționalistă“ (care, de bine de rău, era o structură și în anumită corelație cu ordinea concretului), cu procedee atît de vagi, nebuloase, încît niciodată n-ar fi putut realiza echivalentul structurii incontestabile a concretului. Aceste filosofii ne puneau în fața unui adevărat haos, în care toate momentele se echivalau oarecum, haos, în fața căruia știința, șovăind, a preferat să rămîie agățată de „rațiune“. Nu e mai puțin adevărat că, favorizat și de alte împrejurări, iraționalismul a încercat să se impuie, la începutul veacului al XX-lea. Desigur că în centrul filosofiei bergsoniene era durata pură și intuiția ei, dar vom arăta că durata substanțială nu e o durată pură, ci o durată structurată și orientată.

Cum ar putea oare să se impuie științific o metodă ieșită dintr-o concepție a duratei care tăgăduiește, în realitate, chiar posibilitatea cunoașterii, oferind doar iluzia unei cunoașteri, fiindcă intuiția nu se poate exercita decît asupra structurilor. Ceea ce nu e structurat, nu e obiect de intuiție și conștiința însăși, care lucrează asupra structurilor, e structură.

„Il n'est pas douteux que le temps ne se confonde d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure. Qu'est-ce que cette continuité? Celle d'un écoulement ou d'un passage, mais d'un écoulement et d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe: la *chose* et l'*état* ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition; et cette transition seule naturellement experimentée est la durée même“.[5]

Extemporalitatea noosică este, desigur, tocmai un sens opus unei durate interioare pure, de ordin psihologic.

Dar chiar durata, confundată cu evoluția creatoare [93], cu universala interacțiune, în care percepția taie, pe linii prepunctate, obiecte ori imagini, nu e mai puțin lipsită de structură. Obstinația lui Bergson este de a transforma realitatea însăși într-o durată exterioară, pe care el, niciodată, ni se pare, nu o va putea unifica cu durata interioară, oscilînd astfel indefinit între idealism, așa cum îl remarcă drept esențial Le Senne, și un dualism spiritualist, în care materia nu e decît creație degradată a spiritului. „Les contours distincts

[5] H. Bergson, *Durée et simultaneité*, Paris, Félix Alcan, 1929, pag. 54–55.

que nous attribuons à un objet et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre *d'influence*, que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace: c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous appercevons les surfaces et les arêtes des choses. Supprimez cette action et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance, par la perception, dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même"[6].

„L'enchevêtrement du réel", „l'universelle interaction" — nu sînt structuri, iar substanța, chiar admițînd lipsa de „contururi distincte" și de „suprafețe și de muchii" a lucrurilor, identifică anumite structuri care constituie, în acest elan creator sau în această durată, un principiu de organizare în timp, dar căreia timpul îi rămîne simplu coordonat.

În acest sens, toată realitatea este în prezent, fără îndoială, o substanță, dar această realitate nu cuprinde „un prezent care, trecut, este fuzionat", ci un prezent sui generis de o mare complexitate din care trecutul este, pur și simplu, trimis la periferia istoriei, eliminat din substanță, după cum vom vedea.

Intuiția pură bergsoniană putea cel mult să ne impuie realitatea continuității indefinite a concretului, sensul duratei ca simplu sens, dar, prin absolutizarea subiectivității, s-a mutilat concretul de structura lui reală, care, dacă e incontestabil durată, e însă mai mult decît atît, o anume durată. Bergson însuși a trebuit să revie, să facă din ce în ce mai multe concesii „intelectualismului". Am arătat, într-altă parte, și nu vom mai reveni aci, superioritatea pe care o are, față de acel bergsonian, intuiționismul fenomenologic, care are, in centrul lui, conștiința transcendentală și cîmpul esențelor ei pure. Totuși fenomenologia pură nu depășea cadrul ontologic al istoriei și nu-și putea da seama de însăși devenirea istorică, de durata autentic obiectivă, nu de cea subiectiv transcendentală. În fața lumii de esențe transcendentale, știința se găsea ca la începuturile ei de acum cîteva mii de ani. Toate problemele se puneau din nou. Rămîne meritul depășirii psihologismului [94] subiectivist, de care ne vom ocupa anume cînd vom analiza concret gîndirea dialectică.

---

[6] H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, Ed. Félix Alcan, 1917, pag. 12.

Metoda fenomenologică a oscilat între un realism al esențelor, de nuanță platoniciană, dezavuat de autor și totuși foarte rodnic, prin anti-subiectivismul oferit întîmplător unei culturi psihologizate, de o parte, iar, de alta, un idealism transcendental care, neputînd depăși conștiința, se întorcea la subiectivitate, chiar dacă era o subiectivitate transcendentală. Metoda fenomenologică a rămas, în realitate, metoda intuițiilor esențiale, obiectivate prin planul noematic, adică metoda a rămas, deși popula existența cu esențe, o atitudine, punctul de vedere al conștiinței, adică abia ceva mai mult decît puritatea unică și nestructurală a intuiționismului bergsonian. Numai că atunci, așa cum s-a remarcat, cunoașterea devine ceva extrem de incert. Un intuiționism, cum e cel bergsonian, este cu totul lovit el însuși, esențial, de relația de indeterminare din postulatul actului, căci intuiția nu se mai poate intui pe sine. Luat în sensul ortodox bergsonian, intuiționismul este cu adevărat o metodă, dar o metodă în sens dialectic.

De unde cunoașterea devenea la Bergson un mister, adică tocmai pe dos decît o cunoaștere, teoria esențelor aduce totuși un început de structură a concretului. Esența este punctul de incidență, este izolarea condiționată care nu extrage decît un minimum necesar: quidditatea. Și încă e cu neputință de determinat aci contribuția gîndirii la actul intuiției. E o zonă de articulație între constituantele cunoașterii intuiției noosice și gîndirea spontană.

Dar chiar așa, concretul încă nu a progresat cine știe cît. Intuiția e mărginită prin limitarea biologică însăși, prin categoriile individuației. Intervine aci gîndirea concretă cu percepția. Adecvarea rămîne condiția esențială. Percepția, urmînd aci un soi de lege concretă, pierde în absolut ceea ce cîștigă în întindere. E sursă de erori, dar prin prelucrări succesive se obține o adecvare considerabilă. Eroarea constă în faptul că percepția însăși izolează și, în modul acesta, ajungem în ea la o corelație nouă: esența și semnificația [95].

În ceea ce are absolut percepția este esență (sau dimpotrivă), în ceea ce are relativ e semnificație, e centru de semnificații.

Intuiția bergsoniană era o intuiție inadecvată prin vagul ei, în care ideea de durată era „creatoare de forme", despre care, însă, nu putem ști nimic, deși se părea că e așa de ușor să știm totul, fiindcă în realitate metoda intuiționistă era o dialectică a intuiției și, mai ales, o dialectizare a duratei,

nefiind dată decît prin indicația vagă și repetată că e pură ori că e înrudită cu intuiția artistică. Desigur că ea ar putea fi vederea noosică, dar atunci e strict indeterminabilă și știm despre ce este vorba numai prin referințe, deci controlul e indirect. E adevărat că întîlnim un real progres la intuiționismul husserlian, căci prin structura esențială și prin realizarea planului noetic-noematic, Husserl a izbutit oarecum să dea socoteală de lumea obiectelor, încît poate că, în anume sens, ar fi putut pretinde, prin pana lui Fink, că idealismul său subiectiv transcendental este o adevărată explicație a „originii lumii", dar dedublarea conștiinței în corelația esențelor, pe plan noetic-noematic, era totuși inadecvată istoric, fiindcă nu putea să dea socoteală, în nici un mod anume, de ordinea istorică. Reducția fenomenologică nu numai că era inadecvată istoriei, dar era o renunțare explicită la ordinea istoriei, ceea ce nu-l împiedica pe Husserl, care creease lumea exclusiv transcendental, să facă o aspră critică fizicalismului-raționalist (în *Krisis* [96] din *Philosophia*), fiindcă nu reprezintă o soluție adecvată în ordinea cunoștinței. Era interferarea a două feluri de ordine de realitate care dovedeau șubrezenia întregului idealism subiectiv transcendental care, în fond, nu-i decît dialectizarea esenței.

În realitate, istoria nu e un haos de esențe, suprapuse indefinit și fără nici o motivare, după capriciile unei conștiințe care din istorică nu poate să devie transcendentală. Numai abuzul de transcendetalizare a putut crea iluzia idealistă, care nu poate justifica, în nici un mod, ordinea istorică. Poate că o conștiință transcendentală creează istoria, dar această conștiință e ca și cum n-ar fi prezentă, este exterioară ordinii istorice și, deci, idealismul e un „naturalism" mascat. Istoria are însă dimensiunea ei esențială, care e necesitatea. Tot ceea ce se întîmplă în istorie e sub semnul necesității și ea determină ordinea concretului și constituie, prin inscripția ei în substanță, ordinea valorilor. O filosofie, care nu ține seamă de necesitate, oricît de ingenioasă, e condamnată. Tot ceea ce se poate afirma despre existența ei nu poate fi afirmat decît sub condiția istorică. Adică, nu putem afirma inițial că e mai multă ordine decît arată o experiență milenară și tot ceea ce putem încerca să arătăm este ce sens și ce semnificație are această ordine a concretului printr-o

continuă încercare de adecvare, care e tehnica substanțialistă.

Ne-am apărat tot timpul de presupunerea că substanța este o concepție filosofică a lumii, căci ar fi fals, am fi vinovați și noi de acea mutilare a concretului de care am vorbit. Substanța este însuși principiul istoriei, măduva lui, ca să spunem așa, iar toată structura istorică este structură în măsura în care participă la substanță. În acest sens, știința substanței este substanța întoarsă asupra ei însăși, iar metoda indicată de această întoarcere nu mai e o regulă fixă automată, fiindcă substanța e, în același timp, devenire imprevizibilă. Oricît am vrea să evităm anticipările, de data aceasta, însă, ni se pare că un minimum de indicații asupra substanței înseși sînt de neocolit.

Sensul substanțial, din pricina complexității concretului ca și din pricina antinomiei, prin întoarcerea structurii substanțiale (cultura substanțială) asupra ei însăși și asupra procedeului formației ei — atît cît permite antinomia cunoașterii actului cunoașterii — prezintă dificultăți foarte mari la examinare.

Există o axă necesitate-noos, care e și prezent și trecut, în același timp, căci timpul este a patra dimensiune a concretului. Spațiul care a fost prezent inițial este prezent și astăzi, iar ierarhic tot ceea ce a fost mai puțin prezent are și azi periferic mai puțină prezență, pînă la efemeride care ocupă mai puțin loc în concret și pe linia „trecutului", și pe linia prezentului. Căci trecutul și prezentul efemeridei sînt cuprinse în relativul prezent al vieții contemporane, apoi al existenței minerale, și al existenței fizice, căci acest prezent are un caracter de permanență relativă. E un prezent, deci, care e o durată. Nu se poate spune că pămîntul nu durează în felul lui, dar așa, în felul lui, durează mai mult, e prezent mai multă vreme, în raport cu viața. E, deci, o densitate de durată gradată și cu atît mai rarefiată, ca să zicem așa, cu cît e mai întinsă. Întinderii în spațiu i se adaugă o dimensiune a timpului, în mod intuitiv analizat de noi aici, pe cînd fizica modernă le-a formulat matematic, spațiu și timp fiind parte din dimensiunile substanței. Apare că substanța nu e numai structură, dar vom vedea, că ea ajunge la o unificare de gen spațiu-timp. Axa trecut și axa spațiu se acoperă și, în același timp, constituie o structură axială, substanța fiind această structură axială. Dar axa

necesitate-noos însăși nu este o axă independentă de substanță, așa cum axa de creștere a unui copac nu e independentă de copac, adică de seva însăși a copacului. Copacul este o creație a sevei lui, principiul germinativ, care trece prin el și produce florile. Substanța toată a trecut prin trunchiul copacului și este ceea ce devine, ceea ce e *mîine*. Dar atunci copacul nu e numai creație, e o participare la substanță, germenul e și creație și prezent permanent, el se multiplică ca focul fără să se piardă. Mereu prezent, germenul e pe axă, adîncimea nu merge pe dimensiunea fizică-suport, ci pe dimensiunea substanță spre principiul noosic interior, care este dat în prezent. Substanța, analog și mai adînc decît germinalul, este prezent permanent, deci mergînd spre substanță, mergem spre ceea ce e prezent, dar prezentul este el însuși format dintr-un fel de „emboîtements" succesive, de structuri tot mai substanțiale, iar cînd se ajunge la punctul teoretic noos e, de fapt, o înfigere orizontală, care reprezintă direcția substanțială. Substanța însăși apare ca un plan orizontal, în care genetismul cercetător găsește numai o inscripție a perifericului. Trecutul și periferia prezentă alcătuiesc o franje de structuri în jurul structurilor, tot mai esențiale, ale substanței. Dat fiind, pe de altă parte, că formele materiale au un prezent mai durabil, că, adică, timpul mușcă din ele mult mai încet, se desenează o nouă structură în care cadrul este și vechi față de istorie, trecut, viață, și totuși e prezent. E o structură specială, care prezintă colecțiile vitale și culturale (genetica) deja trecute într-un prezent durabil fizic. (Pămîntul cuprinde în prezentul lui și cea mai mare parte din resturile vieților trecute.) Deci, materia fizică înconjoară substanța din trecut pînă în periferia prezentă. Substanța este transmisibilă numai prin structură și cea mai înaintată formă este cunoașterea obiectivă, care implică, dacă este substanțială, în același timp, și un minimum de suport fizic, istoric, care aparține pieirii și un ce care se transformă tot structural, așa cum germenul dă un germen mai viu decît a devenit el. Dar această corelație însăși este antinomică, deoarece germenul-substanță se dezvoltă jumătate somatic în cultură, ca să asigure un corp de transmisiune a substanței. Se poate concepe, deci, ca substanță, principiul care este, în fond, noosul cu un minimum de suport viu, așa cum genele sau cromozomul ar putea fi numite substanță, dar o realitate încă „mai substanțială",

în spre om. Dificultatea de concepție vine din faptul că, sub forma individuală, substanța este viața, adică un suport germen structural infim, pe cînd, în structură, suportul se lărgește și e făcut din cercuri tot mai largi, din colectivități suport. Dar substanța nu poate renunța la suportul său, care e creație din ordinul corpului substanțial și care ia, deci, structural forma: materie universală, individuație germinală. Nu numai atît. *Cunoașterea substanțială* este întoarcerea asupra istoriei și e cu atît mai substanțială cu cît, pornind de la periferie (fizică etc.), se apropie de viață, crește apoi în colectivitate și se întoarce asupra ei însăși în ortologie și teoria substanței. Cu alte cuvinte, cunoașterea obiectivă e momentul substanței însăși devenită și mai substanțială cînd se întoarce asupra ei însăși, într-o acțiune pe care am numit-o transcendentală, dar, spre deosebire de transcendentalul idealismului, care e un ignorat naturalism [97], transcendentalul substanțial străbate momentul istoric.

Se realizează, în modul acesta, analitic vorbind și numai cu intenții de explicitare, o unificare analoagă conceptului fizicii moderne, spațiu-timp, în care axa trecutului e unificată cu axa prezentului, în structura substanței, pe de o parte, iar, pe de alta, unificarea structurii cunoașterii cu materia cunoașterii, în aceeași formulă concretă în care forma se unifică cu fondul structural. Astfel, regăsim dat în substanță tot ceea ce, abstract luat în considerare, duce la falsele probleme ale filosofiei. În acest sens, substanța este structura care se transmite, întoarsă asupra ei însăși, căci în ceea ce se transmite e toată istoria. La rîndul ei, istoria, de pe axa trecutului, e unificată cu existența în spațiu, în realitatea substanței. Desigur că sînt și reziduuri ale suportului substanței care devine, dar acestea se încorporează spațiului, într-o anumită degradare, cînd nu sînt folosite ca elemente ale ierarhiei substanțiale. La fel tot ceea ce a fost viu în specie e și prezent, restul s-a încorporat materiei, căpătînd o prezență de alt grad, exact o prezență degradată.

Axa corpului substanțial este o ficțiune, cum, de altfel, tot trecutul este o ficțiune, căci ce este acest trecut, care în ceea ce a avut substanțial e prezent, iar în ceea ce a avut esențial pur neant? Ce înseamnă, propriu-zis, trecutul unei specii? O abandonare succesivă de material, care e redat materiei, în cele din urmă, așa cum a fost împrumutat. Care

e trecutul organismului care primeşte materie şi elimină materie? Care e trecutul valurilor de apă decît tot apă? Sau care e trecutul maşinii de tipărit? Hîrtia pe care a folosit-o şi care devine, cîndva, iar hîrtie? Sau e trecutul maşinii însăşi? Dar intrăm într-o serie de regresiuni la infinit, care „infinit“ este iar o unificare.

În acest sens, spaţiul şi timpul se unifică în conceptul spaţiu-timp. Trecutul-prezent în istorie, speciile trecute în speciile cîte există astăzi (căci s-a pierdut doar materia împrumutată materiei) şi aşa mai departe pînă la dimensiunea cunoaşterii unificată cu dimensiunea istoriei substanţiale, cu substanţa însăşi, apoi.

Aceasta ar fi analiza concretului — substanţă în istorie, căci substanţa este ca o întîlnire a istoriei reale pe axa substanţială şi centrul de cunoaştere pe axa spaţială, prezentă, pe cîtă vreme, conceptul de substanţă în filosofia veche era dialectic, deductiv, cu o pseudo-structură. Este o analiză nu a conceptului, nici chiar măcar a experienţei perigetice [98], ci e maximum de experienţă apogetică, consideraţia concretă a istoriei, pe toate dimensiunile, existenţa însăşi certă.

Ceea ce trebuie reţinut este modul unic al structurii şi al devenirii substanţiale, această reîntoarcere a ei în constituire, asupra concretului, care îi serveşte şi ca aliment propriei ei constituiri. Este o ordine în felul ei unică şi care, fără să aibă rigiditatea perfecţiei raţionaliste, constituie, în acelaşi timp, totuşi, o garanţie solidă a cunoaşterii.

A renunţa la această ordine necesară e o atitudine tot atît de dialectică, pe cît e cealaltă care afirmă existenţa unei ordini logice perfecte în lume. Pentru a cunoaşte această ordine, trebuie să ne prezentăm ei într-un act de gîndire indefinit adecvată, în care tot ce e dat e raţional cu titlul cu care e dat, adică este dat absolut, dar care depăşeşte datul absolut într-o adecvare prin gîndirea semnificaţiilor. Criteriul semnificaţiilor însuşi e dat de realitatea necesară. A supraevalua perspectivele acestei încercări este tot atît de neîntemeiat ca şi a le minimaliza.

Dacă această continuă încercare de adecvare, adică de a prelungi semnificaţiile necesităţii esenţelor, este o metodă, atunci acceptăm, pentru procedeul pe care ni-l impune, numele de metodă substanţială. De vreme ce accentul lui cade pe această încercare de integrare, cuvîntul cel mai just ar fi, însă, cel de reintegrare a esenţelor în necesitatea concretului. Această reintegrare înseamnă identificarea semnificaţiilor într-o dimensiune indefinit adîncă, o dimensiune a necesităţii, care merge pînă la capătul istoriei. Înscrierea ei este înscrierea în structura substanţei, iar ordinea ei constituie criteriul valorilor substanţiale şi, în acest sens, preocuparea de semnificaţie şi ierarhia substanţială a semnificaţiilor constituie, ceea ce am numi, fundamentul metodei propuse. Este o metodă sub condiţia istorică, valorînd atît cît poate împrumuta ca valoare din evidenţa istorică, adică atît cîtă gîndire concretă conţine, şi e supusă tuturor verificărilor, indefinit. S-ar părea că, în asemenea condiţii, nu prea putem pune cine ştie ce nădejde pe ea şi că este nepotrivit cuvîntul de metodă pentru un procedeu de cunoaştere, care acceptă atît de larg toate riscurile. Se înţelege că faţă de metodele dialectice este, într-adevăr, o metodă cu pretenţii modeste, dar tot aşa se va vedea că această renunţare la avantajele iluzorii ale dialecticii înseamnă, în realitate, o serioasă consolidare, căci înlătură nenumărate cauze de eroare. Neîncrederea în ea vine din neîncrederea în gîndirea concretă, vine din faptul că încă nu se apreciază în destul cuprinsul şi valoarea acestei gîndiri concrete, că încă nu s-a făcut o analiză a istoriei concrete suficient de pătrunzătoare ca să îngăduie intuiţiile substanţiale, care singure pot duce, prin semnificaţii, la integrarea structurii concretului. Nu este locul să dăm aci o analiză a semnificaţiei însăşi, deşi lipsa acestei analize e pricina crizei în aşa-zisa cultură modernă.

[Deosebirea între metodele raţionaliste, empiriste, mistice şi metoda substanţialistă e în datele iniţiale, în viziunea elementară asupra lumii.

1) Raţionalistul vede numai realităţi „clare şi distincte“, zona geometrică, deci ar trebui numit „geometrismul“. El crede că *poate edifica* logic pe un infinit număr de date sigure. Empirismul naturalist ia ca dat sigur natura. Empirismul naturalist nu experimentează decît la trecut, oarecum, datele lui nu sînt o prezentare istorică. Pozitivismul e numai o formă practică şi, în acest sens, pozitivistul tip este Kant, care ne arată că o anume ştiinţă e posibilă, după ce ştiinţa era posibilă (deja) pragmatic.

Raţionaliştii pornesc de la specii, nu văd decît specii.

2) Scepticismul vede în lume numai aparenţe, fără ordine şi fără consistenţă (zona amorfă a subiectivismului, a impresionismului).

3) Misticismul pleacă de la revelație.

4) Substanțialismul-intuiționist vede lumea ca un concret de esențe. (*Concretul* ar trebui să depășească simpla prezență de esențe, este totalitatea lor ierarhică. Esențele cuprind și speciile și categoriile, dar sînt concrete, sînt de domeniul *intuiției*. Dar substanțialismul încearcă, pe baza *ideii de organicitate*, și metoda dialectică. De fapt e zona *funcțională* (solidară).]

Semnificația acestui moment metodic este fundamentală pentru toată cunoașterea universală. Este destul să spunem că intuițiile esențiale nu ne dau decît obiectele, fără aderențele lor semnificative în concret, și că sensul „științific", care a alcătuit visul omenirii, nu are nimic de așteptat de la intuițiile esențiale care, prin vederea noosică, sînt aceleași pentru toți oamenii și chiar la animalele superioare, chiar dacă aceste intuiții esențiale „construiesc" lumea. O lume populată de esențe este o lume populată de obiecte prezente noosic, dar fără nici o semnificație. Ce poate fi o sferă rotundă? *Abia cu scara semnificațiilor substanțiale începe scara geniului uman.* În știință, în deosebi, totdeauna ceea ce e dat în intuiție esențială e dat absolut — și cărțile abundă de aceste date esențiale absolute. Semnificația însă e, în general, iluzorie, însă tocmai această semnificație este actul autentic de știință.

Dar această analiză a istoriei concrete ne prilejuiește o nouă precizare a metodei substanțiale. Dacă analiza istoriei concrete, făcută pînă acum, este defectuoasă, este tocmai fiindcă a fost mutilată de așa-zisele metode dialectice, inadecvate.

A supune cunoașterea concretă, în experiența istorică, unui examen critic și a vedea cît valorează certitudinea ei, pe de o parte, și care e minimum de certitudine pentru ca viața și cunoașterea să fie posibile, atît cît sînt posibile, poate să fie chiar prilej de consolidare a cunoașterii, în comparație cu ceea ce se credea cunoscut pînă acum, căci este un examen propriu-zis al sensului rațional.

Pusă de sofistică în fața unor probleme cu adevărat foarte grele, gîndirea omenească activă a căutat să scape prin subterfugiu. Deviată, deci, prin operația metodică a lui Socrate în dialectică, această gîndire nu s-a mai putut regăsi niciodată, propriu-zis, într-o filosofie care s-a dialectizat pentru 2 500 de ani.

Nu e vorba aci de valoarea în morală a dialecticii, care e firesc să fie reală, deoarece dialectica este în definitiv și ea o valoare subsidiară. E vorba numai de caracterul eficient al gîndirii și, aci, ni se pare că nu se poate răspunde decît că dialectica a fost sursă de rătăciri, că a împiedicat permanent o cunoaștere efectivă. Niciodată nu s-a mai putut ajunge la un examen efectiv al realității necesare. Asupra acestei realități necesare, au fost numai asalturi obsedate de absolutul și perfecțiunea dialectică a ideilor. Chiar atunci cînd s-au căutat soluții antitetice, în intuiționism, ele au fost, de asemenea, viciate de obsesia dialectică. E adevărat că două modalități rudimentare au realizat acel „modus vivendi", oferit de dialectică, amîndouă pragmatice, care, după un contact mai mult sau mai puțin real cu concretul, cădeau în dialectic. Sînt metoda „bunului simț" și prelungirea ei „metoda fizicalismului empiric", amîndouă raționaliste, în sensul deformat dialectic al termenului. Dialectica a împiedicat necontenit, prin obsesia absolutului și a purității, care dusese la nașterea ideilor, o analiză efectivă a realității necesare. Adevărul este că orice metodă este condiționată de concepția generală a existenței cel puțin în aceeași măsură în care și reciproca e adevărată.

Astăzi cînd metoda substanțială face această analiză, fără obsesii de absolut și de puritate mutilatoare, realitatea necesară se dovedește de o structură atît de solidă, încît, numai cu mirare, luăm notă că dialectica a preferat acestei structuri reale, solide, o soluție amăgitoare de paliativ perfect.

Analiza acestei structuri, definirea caracterului de organicitate, pe care ea îl posedă, și arătarea valorii certitudinii realiste formează o parte din ceea ce am numi metoda substanțială.

Imperativul semnificației impune o serie întreagă de puncte de orientare. Mai întîi raționalitatea esențelor, care ne dă realitatea absolută, ne arată că acest absolut, rămînînd absolut, se integrează într-o nouă dimensiune a substanței și e neapărat de reținut că titlul său de raționalitate e luat în considerație sub alte raporturi, acelea ale totalității concretului. Foarte multe pricini de greșeală stau în confuzia, care se face foarte ades, între absolutul esențelor și relativitatea semnificațiilor. Toate erorile de interpretare ale teoriei

relativității, în fizica modernă, vin din această confuzie și tot de aci panica permanentă a spiritului științific. Ceea ce e dat în esență este dat în mod absolut și nici o interpretare viitoare, nici o integrare viitoare, nici o relativizare nu mai pot schimba acest absolut. Cine înțelege bine sensul acestei afirmații, înțelege una din cauzele nesfîrșitelor șovăiri în știință și filosofie, mai ales, datorită panicii permanente că tot ceea ce azi pare cert, ar putea într-o zi să nu mai pară cert, iar de aci și mai întețită și dezordonată goană după certitudine. Dimpotrivă, scepticismul [99], care nu știe unde să se oprească, nu-și dă seama că absolutul esențelor este o certitudine, care nu intră în jocul relativității. Adevărul e că dificultatea cea mai mare e ca mintea omenească să-și dea seama care e realitatea dată în mod absolut, în esențe, și care e simplă autosugestie sau interferență de interpretări. Toate teoriile posibile din lume nu vor putea schimba niciodată datul acesta absolut că soarele pe cer, văzut de pe pămînt, merge de la răsărit spre apus, cum nu vor putea anula adevărurile cîștigate în cea mai șubredă știință, cîștigate însă nu prin metoda ei, ci prin intuiții esențiale norocoase, în experiență apogetică.

Pe de altă parte, valoarea oricărui act de gîndire adecvată, venind din titlul de substanțialitate, adică din semnificațiile concrete, pe care le-a identificat, apare diferită și sporită de ceea ce a dat în intuiții esențiale. Ea caută să realizeze absoluturi noi, care vor fi integrate în intuiții substanțiale, cu titlul cu care acestea sînt date. E ceea ce constituie materialul științific în sens curent, și ceea ce creează titlul de mîndrie al științei pozitiviste, dar se înțelege că nu e nici un motiv să ne oprim la rezultatele fizicii și chimiei.

Intervine, aici, alt imperativ constitutiv al metodei concrete, așa cum o înțelegem, este acela al direcțiunii autentice, al tendinței transcendentale noosice, care decide de valoarea oricărui succes științific. Acest imperativ anulează sensibil tendințele pragmatismului [100], care face din succes un titlu de adevăr și însăși greșeala lui este argumentul afirmației noastre. O teorie științifică nu poate fi valabilă numai fiindcă dă satisfacție, fie și în foarte numeroase cazuri. Aproape dimpotrivă, de foarte multe ori e aci un motiv de alunecare în eroare, căci, dacă succesele sînt pe o direcție greșită, știința se afundă, într-o progresie geometrică, în eroare. E cazul pragmatismului și al științei materialiste, care, obținînd cîteva succese reale inițiale, au evoluat dialectic pe linii, pe care, după cum vom vedea, le numim în subspecie. Între faptul că nu orice caz de nesatisfacție anulează o teorie substanțială, după cum chiar numeroase cazuri de succes nu au adus satisfacție, stă tot modul unic al metodei substanțiale, care este indefinita adecvare, în intuiții substanțiale, la ceva dat în afară de ea, dar, în același timp, și în ea însăși și care-i constituie criteriul. Menținerea gîndirii științifice în adecvare permanentă la o realitate necesară nu e atît de dificilă cînd această realitate necesară este omogenă și relativ exterioară, avînd și o durată considerabilă, așa cum sînt esențele fizico-chimice. În schimb, greutăți amețitoare se ivesc atunci cînd e vorba de o realitate necesară complexă a cărei devenire pare o instabilitate perpetuă, așa cum e realitatea vitală și cea noosică, pentru că întoarcerea substanței asupra ei însăși, în zone de indeterminare mereu sporite, impune ecuații, ele însele, de o mare instabilitate. Ceea ce am vrut să subliniem aci, în grabă, a fost numai faptul că orientarea unor interpretări joacă un rol decisiv de criteriu în judecarea rezultatelor obținute. Problema principală, aci, este aceea a despărțirii datelor absolute de datele semnificative, pentru că tendința universală, nu numai a oamenilor în genere, dar, mai ales, a oamenilor de știință este să prelungească, dintr-o firească neatenție, datele esențiale absolute, în sensuri care, deși par prelungiri indicate, sînt de fapt prelungiri dialectice care duc pe căi rătăcitoare.

Un alt caracter al acestei metode va fi considerarea realității istorice în plenitudinea ei, fără ca să arate nici o prejudecată mutilatoare, făcînd un examen de esențe și semnificații concrete, nu de elemente, chiar dacă, din condiția biologică și categoriile individuației, va fi nevoit să facă o analiză de succesiune în spațiu și timp. Esențele nu sînt fragmente statice, sînt acte de articulare ale noosului și ale spontaneității biologice, care au un caracter specific de unicitate și unitate, în același timp, căci ele sînt subordonate tendinței devolutive [101] și polilor organizatori transcendentali. Esențele concrete nu sînt statice, sînt indefinit mobile și dinamice, organizîndu-se după anumite direcții structurale și către anumiți poli structurali, dar asupra acestor structuri nu vom putea reveni decît în capitole anume.

Realitatea concretă de orizont substanţial conţine un fragment atît de complex din esenţa totalităţii, încît trebuie socotit că s-a făcut o enormă greşeală că s-a mutilat, sub diverse prejudecăţi, această realitate, care, în anume fel, e şi unica sursă de cunoaştere, şi avem toate motivele să credem, şi sperăm să convingem, că valoarea de certitudine a structurii ei este considerabilă sau, în termenii reali, este substanţială, căci, în definitiv, este ea însăşi parte din substanţă.

Condiţia esenţială a oricărui examen ştiinţific este condiţia adecvării indefinite a gîndirii la realitatea substanţială, căci, istoric, necesitatea e una din dimensiunile substanţei.

Şi cu aceasta venim la examenul critic al certitudinii oferite de metoda substanţialistă, menită să înlocuiască certitudinea perfectă a dialecticii.

Este o certitudine pe bază de esenţă, deci, de evidenţă, aşa cum a arătat Husserl, dar care printr-un transfer substanţial devine gîndirea concretă de semnificaţii, soluţionată într-o intuiţie substanţială. Toate aceste procedee de substanţializare au de scop să sporească indefinit valoarea certitudinii, fără să ajungă niciodată limita dialecticului şi nici limita noosică pură care ar însemna transformarea substanţei în noos şi ar depăşi istoria, rămînînd, cu alte cuvinte, o certitudine substanţială. Aşadar, metoda substanţială este o metodă sub condiţia substanţialităţii, inscripţia ei este o inscripţie a ierarhiei valorilor, adică a ordinii istorice, şi toate demersurile ei stau „sub condiţia" substanţialităţii, într-o progresiune ierarhică indefinită, iar practic şi dialectic sînt cvasi-certitudini, fără să fie statistice, aşa cum socoate fizica modernă.

Este o certitudine de maximă probabilitate, dar nu de probabilitate statistică, faptul că Dunărea va curge şi mîine, căci existenţa acestei certitudini nu este datorită jocului unui calcul, decis cu majoritate, fiindcă într-o majoritate deciziunea vine dintr-o deplasare automată uşoară a unei cifre omogene indiferente, anonime, pe cînd probabilitatea substanţială este o probabilitate structurală, anume dată în concret. Aşteptarea poate fi, uneori, statistică, dar aşteptarea este un act de spontaneitate, prin esenţa lui dialectică. Probabilitatea substanţială nu e sub condiţia matematică, ci este sub condiţia organicităţii. Pentru ca acest copil, care s-a născut acum o jumătate de oră, să nu crească trebuie să se întîmple anume evenimente concrete şi cînd zic că probabilitatea lor e maximă ori minimă, dacă afirm că numai nouăzeci de copii la sută ajung la vîrsta de 30 de ani, eu nu pot proceda ca la ruletă, punînd în căciulă numele a o sută de copii şi încercînd să desemnez pe cei zece care nu vor ajunge la vîrsta de 30 de ani. E o certitudine, care vine din necesitatea concretă, iar procentul poate fi acceptat sub condiţia istorică, dar această condiţie e cu totul diferită de condiţia statistică.

Organicitatea concretului ne impune aci o anticipare sumară a ortogenezei; de altfel, asemenea anticipări sînt inevitabile din antinomia ideii de metodă însăşi, care e, în acelaşi timp, şi principiu de cunoaştere în afară de obiectul cunoaşterii, dar e şi parte, ea însăşi, din acest obiect al cunoaşterii, de vreme ce ea însăşi se cere cunoscută, explicată, expusă.

Această anticipare priveşte mai întîi structura concretului însuşi, care nu e dat într-o durată, vag creatoare de forme, aşa cum o vede Bergson, ci în zona lui devolutivă, într-o structură substanţială, iar în zona evolutivă într-o structură indefinibilă cantitativ de cicluri de energie, viaţă şi activitate noosică. Aceste cicluri stau, în acelaşi timp, sub semnul hazardului şi al necesităţii (se va vedea din ce puncte de vedere), dar, de asemenea, sub semnul noosic al vieţii şi al prezenţei, totul într-o ierarhie deopotrivă de sigură, dar şi de instabilă, într-o conjugare indefinită, într-o curgere care se poate confunda, uneori, cu timpul însuşi. În faţa acestei durate, am văzut că filosofii de pînă acum au luat două feluri de atitudini; sau au renunţat la ceea ce era curgător indefinit şi i-au impus categoriile rigide ale conceptului, sau, dimpotrivă, s-au declarat dezarmaţi în faţa acestei instabilităţi şi au declarat-o insesizabilă (sau cel mult într-o intuiţie vagă şi intransmisibilă). Alte două atitudini reprezintă bunul simţ şi ştiinţa modernă, amîndouă pragmatice, care nu s-au lăsat prea încurcate de inefabilul duratei şi nu se poate spune că, în ceea ce au vrut, nu au izbutit, cu rezerve pentru ştiinţă care, uneori, a avut ambiţii excesive. În faţa tuturor, stă cunoaşterea prin intuiţii esenţiale şi substanţiale, la temeiul căreia stă faptul că istoria, în zona dialectică, este dată în cicluri (şi e aci încă o antinomie a ciclului în funcţie de putinţa de a fi izolat, asupra căreia atragem luarea aminte că vom reveni)

şi că, în intuiţia esenţială, cunoaşterea este absolută, cu menţiunea că este spontană.

[Un exemplu este acela al antipozilor, căci recunoaşterea sfericităţii pămîntului constituie şi cea mai mare „revoluţie", în sensul de răsturnare.

Ce s-a schimbat în acest sens? Nimic pentru un om care a fost în emisfera de sud. Datele intuiţiei sînt aceleaşi şi acum după revoluţie.

Medievalii „credeau", „judecau" că antipozii ar trebui să meargă cu capul în jos. Ceea ce nu se întîmplă.

Mai departe, ei „judecau" altfel că oamenii de la antipozi ar trebui să cadă în vid, dar era, de asemenea, *o judecată*, adică *o deducţie logică*, cînd ei considerau că sînt pe terenul raţiunii. Judecata, deci, poate înşela, dar intuiţiile esenţiale nu, căci intuiţiile esenţiale sînt raţiunea însăşi. Cînd eu văd luna tot atît de mică pe cer, ceea ce e dat este dat în raport cu distanţa pînă la ea, pe care eu n-o cunosc, ci o *judec*, deci mă înşel asupra titlului de raţionalitate. Nu logica dă titlul de raţionalitate, ci intuiţia esenţială. Ceea ce-mi este dat, în cazul de faţă, este un glob auriu care iluminează puternic noaptea şi descrie anume traiectorii curbe pe cer. Aceasta şi încă unele schimbări sînt date în intuiţia esenţială, restul sînt contribuţia judecăţii care uneori ia forma nemijlocită a sugestiei.]

În prezenţa duratei, conceptul era inadecvat obiectului individual, intuiţia pură bergsoniană nu se poate dezlipi de obiect, pe cînd intuiţia esenţială ne poate da o anume cunoaştere, care îşi are ciclul ei. Cu o *condiţie* a cărei explicaţie a fost intenţia acestui capitol, şi anume ca intuiţia să se găsească în prezenţa unui ciclu şi în anume situaţii.

Care sînt aceste situaţii? Cea dintîi este ca acest ciclu să fie izolabil şi acest lucru este posibil cînd e vorba de ciclurile materiale, cînd se realizează maximum de izolare, la plenitudinea lor apogetică. În acest caz, le numim *sisteme* şi exemplul cel mai apogetic îl avem în sistemele astronomice care au apărut cele dintîi izolate, oarecum, prin înseşi dimensiunile lor imense şi mişcările lor simple, şi au constituit cea dintîi materie a unei ştiinţe efective. Numim acest moment de maximă apariţie, cu un termen din astronomie însăşi, *moment apogetic*, şi vom păstra acest termen destul de expresiv şi pentru celelalte modalităţi concrete, chiar cînd etimologia ar putea să pară improprie. Apogeticul este, deci, forma macrosică a dialecticului şi el furnizează intuiţiei esenţiale o cunoaştere absolută, dar cu titlul raţional anume. O formă mai puţin rigidă, dar mult mai puţin omogenă decît sistemul, este *ciclul* în care forţa dialectică e mai influenţată de polul noosic, dar asta nu înseamnă că nu e valabil şi aci postulatul cunoaşterii apogetice. Deci, nici sistemul nu e omogen, dar el izolează mişcarea. Termenul de ciclu apare, astfel, rezervat oarecum evoluţiei organice, biologice şi chiar obiectivate. Că şi aci e valabil postulatul cunoaşterii apogetice, ni se pare indiscutabil. Viaţa e dată intuiţiei esenţiale mai uşor în momentele ei de plenitudine decît în cele născînde ori declinate. Individul e mai el însuşi în apogeul dezvoltării lui decît în ovul, iar calul este, în propria lui esenţă, mai perceptibil în plenitudinea lui vitală decît în embrion. De altfel, putem spune că în apogetic esenţa e dată prin ea însăşi mai „pură" decît în orice moment al ciclului, dinamizată.

Acelaşi lucru îl putem spune şi despre orice fenomen istoric. Cu condiţia să nu confundăm cicluri. Este sigur că un mare filosof, cum a fost Kant, a fost propria lui esenţă în momentele cînd a scris cele mai bune pagini de filosofie decît cînd era copil sau, dimpotrivă, în ultimele lui luni de existenţă. Desigur că topografia unei moviliţe are aceeaşi varietate de linie ca un munte, că şirul de munţi începe cu moviliţe, dar esenţa muntelui este în culmea lui reală, încît nu poţi înlocui una prin alta.

Evoluţia ciclică oferă, deci, o anume curbă cu un moment apogetic, care e polul acestei evoluţii şi în care sînt potenţele şi virtualităţile evoluţiei, în care ciclul realizează un soi de izolare maximă a esenţei din concret. Ar fi o confuzie dialectică dacă s-ar socoti că acest pol e exact la jumătatea evoluţiei, căci, dimpotrivă, e o infinită varietate de deplasare, de la unele specii, care au maturitatea imediată, la altele, care o au tardivă, şi, de altfel, evoluţia complexă a ciclului va fi studiată anume la capitolul ortogenezei.

În ceea ce priveşte sistemele, iarăşi trebuie să se ţie socoteală că momentul apogetic nu e geometric similar cu începutul şi declinul, căci un sistem e, în realitate, un ciclu, în general, însă, trebuie ţinut seama că sistemul e un ciclu mai puţin concret, mai uniform.

Modurile de izolare, de care dispune ştiinţa, sînt abstracţiile materiale, pe de o parte, în metoda experimentală, pe

urmă, abstracțiile mintale, care sînt simple iluzii, cele mai adeseori. Dar istoria oferă adevărate izolări de cicluri în polul lor evolutiv, dat în intuiții esențiale, în momentele apogetice. Astfel, sînt date mișcările aștrilor și tot ceea ce e plenar sau tinde spre plenar în experiența istorică. Firește că această izolare nu e izolare absolută, ca în actul material, experimental, e totuși o izolare, adică e un fel de maximum de evidență pentru intuițiile esențiale. Evoluția implicînd această dinamizare, într-un moment de maximă înflorire, oferă, în același act, și maximum de priză pentru intuiția esenței evoluate.

Concretul nu este o durată pură, inefabilă din care percepția taie, după necesitățile ei practice, individualitatea și totalitatea obiectelor. Este foarte puțin, așa cum o vede Bergson, această durată · și foarte mult altfel. Concretul durată este o devenire continuă de cicluri, care se integrează ierarhic în structuri, iar modalitatea reală a acestei deveniri structurale o vom lămuri în cartea anume despre structura concretului, în ortogeneză. Ceea ce putem spune acum este că acest concret este alcătuit dintr-o devenire, într-un număr indefinit de cicluri evolutive, rezultat al totalității solidare concrete, al tendințelor evolutive și al interacțiilor de tot soiul. Așa cum se formează valurile de apă, se formează, din concret, curbele evolutive ale ciclurilor și, așa cum e impus de structura însăși a acestei curbe, ciclurile au momente de minim și maxim, apoi iar de minim. Aceste cicluri sînt date în relația subiect-obiect, ca obiecte.

Prin urmare, nu e numai spontaneitatea percepției, care creează datele experienței, ci și spontaneitatea concretului, durata însăși, care oferă intuiției o formă apogetică a esenței, momentul maxim de realizare in cunoașterea intuitivă. Percepția nu face decît să tranșeze, aproximativ și grosolan, acest moment de maximă prezentare — care e, deci, o contribuție a evoluției. Independența de percepție a intuiției unei esențe e moment apogetic, care e și momentul de maximă puritate a esenței, iar experiența, in care e dată, e *experiența apogetică*. Nu este locul să arătăm, aci, în amănunt, cît de complicate și cît de variate sînt curbele evoluției ciclice a evoluției în subspecie [102], ireversibile, căci această evoluție în subspecie formează una dintre temele fundamentale ale ortogenezei. Nu vrem să anticipăm aci decît

atît cît e necesar pentru considerațiile metodologice, care formează obiectul capitolului de față.

În afară de momentul esențial apogetic al ciclului, tot restul curbei evolutive este din ce în ce mai puțin oferit cunoașterii. Cum ciclurile, asemenea valurilor, devin unul dintr-altul, punctul minim al curbei este un moment de indeterminare esențială maximă, pe care îl vom numi *moment perigetic*, dat, dacă putem spune că e dat, într-o *experiență perigetică*. Ambii termeni implică etimologic oarecare improprietate pe care însă ni se pare că o răscumpără prin expresivitatea lor de mare utilitate.

Corelația apogetic-perigetic este de o însemnătate substanțială pentru cunoaștere, căci este chiar principiul regulativ al cunoașterii. Numai cînd cunoaștem semnificația acestei corelații, perigetic-apogetic, înțelegem cum a fost cu putință progresul științific și care e semnificația acestui progres. (Ceea ce Bergson și Husserl n-au înțeles).

Datorită faptului că un ciclu este oarecum parte a concretului, prins în infinite modalități de structurile și interacțiile concretului, se înțelege că porțiunile perigetice de indeterminare sînt mult mai numeroase, formează un fel de normal din care momentul apogetic iese într-un soi de evidență intuițională, oarecum unic. Dar și forma apogetică, atît cît e dată, și modalitatea perigetică diferă atît de mult de la o esență la alta încît, așa cum e în spiritul substanțialității, nu se poate vorbi de o regulă fixă, ci de o regulă concretă sub condiția substanței și a istoriei, în același timp.

Nu orice experiență și nu intuiția oricărui dat au aceeași importanță metodică. Este caracteristic substanței, și întregii istorii, întrucît participă de la substanță, să fie dată intuiției într-o plenitudine apogetică anume, care, la substanță, este permanentă, și, de aci, caracterul metodei substanțialiste, care, deci, nu își pune problemele trecutului. Iar în ceea ce privește ciclurile evolutive, ele ating un maximum evolutiv, care e momentul lor maxim noosic, după care noosul le părăsește și ele se degradează. Se înțelege că este vorba de un noos deviat față de axa transcendentală, însă nu e mai puțin adevărat că, în formă deviată și degradată chiar, noosul ciclurilor are un apogeu cînd iese cu cea mai mare plenitudine esența lui proprie, cînd această plenitudine esențială se oferă, deci, mai din plin intuiției, oferindu-ne *maximum de posibilitate a cunoașterii.*

Valoarea pentru cunoaştere a experienţei apogetice sporeşte însă şi mai mult (şi aci ni se pare că este locul să arătăm cît de mult se deosebeşte această consideraţie de cele ale aşa-ziselor metode de pînă acum) cînd se consideră faptul că momentul apogetic al esenţei cuprinde această esenţă şi toate motivele formelor iniţiale, intricate, de tranziţie, momentele ei perigetice, după cum le-am numit. Acesta-i sensul apogetic al inovaţiei metodice a substanţialităţii.

Valoarea metodică a acestui punct de vedere apare astfel sporită, deoarece experienţele apogetice devin criteriul experienţelor perigetice. Această răsturnare e pentru ştiinţă de o valoare incalculabilă, deoarece ea ne scuteşte de rătăcirile provocate de obsesiile genetizante, elementarizante, de purismele artificiale în domeniile vitale şi noologice. Nu că aceste considerente genetizante, elementarizante şi purifiante, cele de tranziţie, nu ar reprezenta uneori interes ştiinţific, dar ele trebuie să suporte criteriul experienţei apogetice. Ca să dăm un exemplu: viaţa, gîndirea sau arta nu vor mai fi cercetate în zonele perigetice, ca de acolo să li se scoată esenţa, devenită apoi criteriu şi pentru experienţele apogetice, şi chiar dacă printr-o intuiţie norocoasă s-a descoperit esenţa în zonele perigetice, ea trebuie confirmată în experienţa apogetică.

Intuiţia esenţei într-un moment apogetic este intuiţia pe care se poate întemeia cu adevărat ştiinţa şi ni se pare de necontestat că o asemenea intuiţie e maximum de certitudine, pe care-l poate oferi ştiinţa în tendinţa ei de adecvare, pentru că acum nu mai e vorba de intuiţii misterioase, pure, discrete, excesiv subtile, inefabile, ci de intuiţii plenare care pot fi, într-o măsură pe care numai ortologia ne-o va indica, obiectivitate. Tocmai acest caracter oarecum obiectiv al intuiţiei, în ştiinţa substanţială, o deosebeşte de acele nesfîrşite apeluri la o intuiţie extrem de subiectivă, a vechiului intuiţionism, atît de subiectivă, că părea mai curînd o reuşită norocoasă rară a unor momente fericite.

Este necesar ca sensul experienţei apogetice să fie bine cunoscut, căci numai aşa ne putem menţine pe linia substanţială. S-ar părea, de pildă, că utilizarea microscopului şi a altor aparate de mărire, în ştiinţa modernă, contrazice metoda experienţei apogetice, pe cînd, în realitate, este tocmai dimpotrivă. Actul măririi la microscop este realizarea unei experienţe apogetice, acolo unde pentru ochiul liber nu era decît o zonă de indeterminare. Toată cunoaşterea tehnică este pe linia apogetică, este din tendinţa spre plenitudinea esenţei izolate la maximum în aparat. De altfel, în metoda experimentală, însăşi repetarea experienţei e un spor cantitativ cu aceleaşi tendinţe apogetice. Greşită este sugestia curentă că microscopul înlesneşte realizarea elementului, a atomului, aşa cum s-a crezut multă vreme; o dovedeşte şi faptul că, în loc să simplifice datele ştiinţei fizice, microscopul le-a amplificat. De altfel, în alt sens, înseşi teoriile moleculare şi atomiste sînt rezultatele unor experienţe apogetice în cel mai autentic înţeles. Ele sînt formulate pe baza unor experienţe apogetice care reprezintă cazurile pure inabordabile amplificate (teoria moleculară a lui Avogadro [103], teoria mişcării browniene [104], de asemenea).

De asemenea, teoriile colectivului statistic, în ce priveşte constantele lui, pot fi considerate drept cazuri ale metodei experienţei apogetice. Acelaşi e cazul utilizării patologicului cînd e făcut cu luciditatea semnificaţiilor, adică atunci cînd ştiinţa are luciditatea misiunii şi posibilităţilor ei reale.

Cînd e vorba de ştiinţe oarecum particulare, cum este, de pildă, embriologia, avem încă de deosebit momente. În sensul precizat mai sus, prin aparatura tehnică, embriologia este o modalitate de cercetare apogetică şi progresele realizate sînt date esenţiale, absolute, care lărgesc, prin contribuţia noosică, patrimoniul ştiinţei. S-ar putea să găsim acolo şi unele confirmări pentru datele experienţei apogetice a vieţii, embriologia jucînd, deci, rolul de ştiinţă ajutătoare. Ceea ce e însă pură iluzie, este să se creadă că, nu printr-o întîmplare (ceea ce metoda substanţială nu exclude), ci în mod firesc, logic oarecum, în embriologie vom afla semnificaţia vieţii, şi că dacă, vreodată, va fi un conflict de opinii, embriologia ar putea să arbitreze în privinţa esenţei vieţii. Surpriza cea mai mare, care îi aşteaptă pe cei înclinaţi spre asemenea iluzii, va fi, credem noi, cînd se va vedea, peste ani, că embriologia nu aduce decît confirmarea unor fenomene care s-ar fi putut observa — şi s-au observat chiar unele din ele — în experienţa apogetică, căci, aşa cum am spus, momentul apogetic cuprinde esenţa celui perigetic în ciclu.

În înţelesul metodei noastre şi cu totul opus tradiţiei ştiinţifice şi metodei carteziene, ceea ce trece drept simplu, nu poate explica ceea ce e complex, ceea ce trece drept pri-

mitiv, nu poate explica ceea ce este evoluat, ceea ce este formă inferioară, nu poate explica formele superioare, partea nu explică întregul. Întîi pentru că însăși aceste pretinse forme anticipative reprezintă, de fapt, situații evoluate. S-ar putea spune mai curînd contrariul: arta popoarelor „civilizate" explică arta popoarelor „primitive", nu arta popoarelor primitive pe a celor civilizate.

Am vrea să cităm aci, de altfel, o seamă de perplexități ale geneticii, etnologiei și raseologiei, care, abia în lumina metodei substanțialiste, își capătă explicația, pe care nu o pot găsi altfel.

În definitiv, concluzia, care se desprinde din cele de mai sus, e că știința a utilizat, fie și fără să știe de semnificația ei, numai din tendința transcendentală, această metodă a experienței apogetice, mai ales în domeniul fizico-chimic cu rezultate care se dovedesc strălucite. Ceea ce vrem să subliniem, cu părere de rău, e că această știință, din ignorarea semnificației procedeului, sau, mai bine zis, adoptînd o semnificație greșită, a generalizat un procedeu și acolo unde cunoașterea tehnică nu mai era posibilă pentru realizarea unor experiențe reale, în regiunile vitale și noologice ale concretului. Filosofia, psihologia, sociologia, estetica etc. s-au îndîrjit pe o cale care nu putea să sfîrșească decît în impas. Goana după element, după ceea ce e simplu, după ceea ce ar fi să fie inițial, după ceea ce era minimal, cu nădejdea imensă că se va descoperi acolo secretul esențelor constitutive ale lumii, au dus la foarte mari rătăciri prin evoluția dialectică inerentă. A fost astfel cazul lui cogito, cum a fost cazul esteticii experimentale [105], de pildă, dacă nu al intuiționismului bergsonian, ca și al științei întemeiate pe cartesianism, cea materialistă, care, prin logica ei intimă, căutînd să derive viața din materie, își avea tot disponibilul orientat de la perigetic la apogetic, de la simplu la complex.

Din vechea superstiție a certitudinii necesare, a asigurării prudente, metodele de pînă acum procedau, deci, sau extrinsec, așa ca metoda dialectică „raționalistă", sau periferic ca metoda fizicalist rațională. Dorința celei dintîi era să se găsească în centrul existenței, printr-un soi de miracol, și apoi să deducă din ea însăși toată istoria, pe cînd, cea de a doua vrea să meargă cuminte de la element la tot, de la simplu la complex, de la inițial la evoluat, în sfîrșit, de la cunoscut spre necunoscut.

Cea dintîi metodă avea numai iluzia că e în centrul existenței, de fapt, era excentrică, iar cea de a doua, cea științifică și carteziană, era doar iluzia că e la element, la inițial, la simplu, la cunoscut. De fapt, este și ea ancorată în concret, în plin concret.

Față de ele, ceea ce s-ar putea numai o metodă substanțială este o recunoaștere lucidă a situației reale și oarecum inextricabile, o identificare a greutăților și, la nevoie, o considerare, cît e cu putință, a centrului existenței istorice și, implicit, a periferiei lui, sub condiția ecuațiilor de indeterminare, corelate cu esențele apogetice.

În general, se deosebea, de asemenea, între o așa-zisă realitate calitativă și alta cantitativă, atrăgîndu-se luarea aminte că metoda raționalist-fizicalistă este o metodă cantitativă, pe cînd cea din realitatea conștiinței, spiritualistă și intuiționistă, ar fi de domeniul unei metode calitative. Acest lucru ar fi însă adevărat, numai dacă ar fi două realități eterogene, ca în acel faimos paralelism psiho-fizic, așezat de Descartes la baza științei moderne sau dacă ar fi numai durată pură ori conștiința transcendentală a lui Husserl. Noi însă considerăm că există o singură realitate, care e substanța, deci că și realitatea calitativă și cea cantitativă, aparent paralele, nu sînt decît simple abstracții care, dacă nu se întîlnesc, e tocmai fiindcă sînt abstracții dialectice. În acest sens, substanța este realitatea unică asupra căreia gînditorii dialectici iau prize, din punctul lor de perspectivă, dar e vorba de vederi care numai inițial sînt îndreptățite. În limbajul bunului simț — de care ne vom mai plînge, pentru că bunul simț are o anume predilecție, din prudență dialectică, pentru sensul substanțial, pe care nu-l vede, dar îl simte grosolan și practic — s-ar putea spune că metoda substanțialistă e metoda introducerii cantitativului în calitate. Este fals, însă, pentru că și calitativul și cantitativul sînt esențe reale luate asupra concretului, dar în zone diferite, adică în zone care ajung, separat și diferit, la apogetic. În acest sens, lumea zisă materială nu e decît aspectul apogetic al substanței în zona de structură solidă și cantitativă, după cum conștiința este aspectul apogetic al substanței în zona ei calitativă. Realitatea este însă altceva, e substanța însăși în structurile și în ierarhiile ei de structură anume, care e prezența apogetică în diferite esențe.

Tocmai fiindcă ignorează această realitate unică, în structura căreia variază doar momente apogetice, metodele celelalte, după momente iniţiale absolute, deviau în dialectic, în fond, în nedeterminare. Ce poate să realizeze, în fond, o cuantificare care n-ar ţine socoteală de ceea ce bunul simţ — e şi aceasta o modalitate norocoasă — adaugă de la el constituind nucleul ştiinţei, la care veghează încă, fireşte, corectivul intuiţiilor substanţiale tot aşa de norocoase? Nimic altceva decît o filosofie materialistă care sfîrşeşte în impas. Ce poate să realizeze o intuiţie pură a duratei pure, prelungite dialectic, decît o realitate indiscernabilă, adică un pur neant?

Aci, reapare, de sub voalurile dialectice, realitatea substanţială, care poate fi, uneori, pur cantitativă, dar atunci este nereprezentativă, sau poate fi pur calitativă, dar atunci cade într-o zonă de absolută indeterminare, dar care este, în ceea ce este propriu-zis substanţa, între aceşti poli, şi e determinabilă, în structuri anume substanţiale. O adevărată înţelegere a substanţei arată că acea atît de discutată cuantificare nu e decît o specie dialectică, adică valabilă numai pe oarecare distanţă a unui gen concret, care caracterizează efectiv substanţa, şi care e modalitatea ei esenţială de realizare, actul în care, la limită, modalitatea şi esenţa sînt tot una, adică momentul în care ideea de metodă, pe care o acceptam pentru o parte din parcurs, face corp structural cu substanţa însăşi. În acest sens, ceea ce expunem aci, sub titlul de metodă substanţialistă, nu este deci decît o indicaţie de orientare şi, mai ales, acel minimum de tehnică pe care-l implică orice activitate ştiinţifică. Modalitatea cunoaşterii, structura ortologică şi semnificaţia însăşi a ştiinţei, care face parte din structura substanţei, vor fi cercetate anume în cartea despre ortologie, cînd vom arăta semnificaţia cuantificării în obiectivare.

De pe acum reţinem numai că relaţia subiect-obiect în cadrul concretului însuşi prezintă anume momente care sînt înseşi condiţiile preliminare ale ştiinţei şi acestea vrem să le lămurim aci.

Astfel, varietatea indefinită şi, totuşi, puternic structurată în esenţa ei (de pildă, într-o perspectivă divină) a concretului, impune tocmai prin faptul că noosul este structurat în substanţă cu anume modalităţi, posibilităţi şi rezerve din punct de vedere al ştiinţei. După ce am arătat că posibilităţile concretului de a fi realizat în ştiinţă sînt maxime în experienţa apogetică, e timpul să vedem mai de aproape, cînd aceste posibilităţi sînt minime, adică să vedem care sînt zonele de indeterminare şi ce caracterizare are această indeterminare. E de la sine înţeles că postulatele indeterminării nu sînt sub condiţia logică, ci sub condiţia substanţială.

Un astfel de moment absolut de indeterminare este pentru noi o consecinţă a ceea ce numim postulatul actului şi anume: *nici un act nu se poate întoarce nemijlocit asupra lui însuşi.*

Prin urmare, ceea ce prinde nu se poate prinde pe sine însuşi în mod nemijlocit; actul de a se determina nu se poate întoarce asupra lui însuşi nemijlocit, actul privirii (ochiul care vede) nu se poate întoarce asupra lui însuşi nemijlocit.

Consecinţa indicată mai sus a postulatului actului e că privirea noosică, în care e cunoscută direct lumea, este în absolută indeterminare, că lumea e dată în orizont noosic, aşa cum e dată, fără ca să putem să analizăm vreodată această cunoaştere noosică. Ceea ce am putea numi intuiţie pură e un act, poate, în care lumea e dată direct, absolut nemijlocit, act care este el însuşi în afară de orice posibilitate de determinare. Toate încercările de „analiză“ ale filosofilor şi psihologilor, care nu au ţinut seamă de această condiţie de indeterminare a actului pur al cunoaşterii nemijlocite, s-au risipit în iluzii, s-au dialectizat în erori. În sensul acesta, introspecţiunea însăşi, în încercarea „cunoaşterii intuitive“, este o iluzie, iar rătăcirile aci sînt numeroase, pentru că şi stăruinţele au fost îndîrjite. Ochiul, care vede, nu se poate vedea pe el însuşi. Rămîne, bine înţeles, cunoaşterea indirectă prin oglindire în obiect, bănuim cel puţin, şi care e existenţa lumii externe, ca şi experienţa apogetică internă. Dar şi aci dificultăţile sînt incomensurabile, căci chiar dacă e vorba de trecerea la cunoaşterea mijlocită, caracterul de indeterminare persistă, şi persistă şi din alte motive diferite de postulatul actului.

O condiţie de indeterminare constituie, în al doilea rînd, ceea ce am numit, în întîia parte, antinomia începutului. Kant a identificat anume patru antinomii ale raţiunii pure, fără ca să le realizeze semnificaţia. Hegel a descoperit încă un aspect al acestei condiţii de antinomie, pe care şi-a bazat construcţia *Logicii* sale, care toată nu face decît să urmeze, derutată, cascada antinomică a indeterminării fără ca să-i cunoască semnificaţia. Tot din această antinomie decurge

ceea ce un gînditor român a numit cenzura transcendentă [106], dar, bine înțeles, nu cu semnificația pe care i-a dat-o el (Dumnezeu a instituit această cenzură ca să-și apere atotputernicia). Ceea ce putem spune e că este vorba de imposibilitatea unui început real în sens concret. Noi facem parte din concret însuși și ne înscriem în plin concret atunci cînd apărem ca inteligență. Nu avem libertatea să începem din altă parte decît de acolo de unde devenirea istorică ne-a înscris în concret. Parte din concret fiind, nu ne putem întoarce asupra totalității lui și, cum reiese din postulatul actului, decît în mod relativ mijlocit. Antinomia aceasta arată imposibilitatea unui început determinat logic, asemeni „punctului arhimedic" fixat în realitatea necesară, pe care l-a vizat dialectica timp de 2 500 de ani. Din imposibilitatea unui început, așa cum l-a vrut logica, decurg indeterminările acestei antinomii care face ca orice încercare de a începe în concret să găsească înaintea ei tot restul concretului în opoziție. Forma istorică a acestei indeterminări ne duce la faptul antinomic că absolut orice acțiune, dusă cu rigoare logică pînă la capăt, adică în sens de perfecție, realizează la acest capăt poziția exact opusă intenției inițiale. Orice sistem riguros logic duce la pozițiile care se găseau anterior începutului său și toate sistemele logiciste dialectice, inclusiv, deci, pozitivismul lui Auguste Comte și intuiționismele dialectizate, au sfîrșit prin a demonstra întocmai ceea ce combătuseră inițial (în cazul lui Comte, atît de comentat, recunoașterea unor noi entități „metafizice", a unei noi religii). Dar și în orice altă acțiune concretă, procedeul logicii riguroase duce la rezultate opuse intenției. Aplicarea „perfectă" a unei legi, menite să facă să domnească justiția, duce la injustiție. Iubirea care vrea să protejeze, dacă activează „logic" cu ea însăși, provoacă nenorocirea celui protejat. Iubirea de patrie, care procedează cu rigoare logică, duce la efectele contrarii așteptărilor inițiale.

De altfel, antinomia începutului închide, în punctul ei de inserție, secretele indeterminării ei fiindcă ea reprezintă dorința de inserție a libertății în realitatea necesară, adică două realități opuse. Și cu cît continuarea demersului se vrea identică gestului inițial, cu atît ea e mai puțin adecvată. De altfel, esența logicului însuși, adică expunerea discursivă, întrucît se vrea în contact cu concretul, duce la antinomie, căci reprezintă altă dorință de a învinge o opoziție de reali-

tăți. Adică, traducerea concretului în discursiv nu poate duce decît la indeterminare, concretul fiind sub categoria totalității, iar discursivul sub categoria individuației. Propriu-zis, această zonă de indeterminare, care se creează, este antinomia logicului, care-și ignoră semnificația, și, de aci, necesitatea de a se înlocui logicul prin metoda substanțială, care își ia ca temă tocmai evitarea zonelor de indeterminare.

Evident că se abandonează, vrînd nevrînd, zonele de indeterminare sau se acceptă ca atare, dar asta nu înseamnă că știința e chiar neputincioasă, că orice cunoaștere e relativă, că, dacă nu cunoaștem totul, nu cunoaștem nimic. Fiindcă se pune aci însăși semnificația zonei de indeterminare, opoziția perigetic-apogetic sau perigetic-substanțial chiar. Desigur că avem nevoie să cunoaștem în zonele perigetice, dar absența de determinare acolo nu funcționează ca un veto al cîtorva glasuri pentru o totalitate organică. Lăsînd la o parte vederea noosică, zonele de indeterminare sînt, cum am spus, zone inițiale, zone de tăcere și intricații sincrete. Nederminarea lor nu impietează asupra esenței și, cu atît mai puțin, asupra substanței însăși. Un savant nu trebuie să-și piardă calmul fiindcă nu poate determina cîtă artă este într-o păpușă fabricată de un negru. Că un om a suferit în viața lui de cîteva erupții banal dermatice, e un fapt care nu îndreptățește pe savant să-și suspende judecata asupra titlului sănătății acestui om. Numai atunci cînd rămînem în zone periferice, indeterminarea poate să ducă la scepticism. În zonele apogetice și cele substanțiale, este un teren tot atît de solid al cunoașterii, deși cu o franje de indeterminare, ca și în domeniul științelor fizico-chimice. Organicitatea apogetică, și ea substanțială, are o anumită soliditate pe care știința se poate sprijini, care, în anume sens, e mai mare decît a materiei fizice. E cazul rezistenței organice a omului, care nu are totdeauna soliditatea lemnului, decît poate în unele oase, și chiar oasele nu sînt determinat solide, și totuși oamenii pot frînge lemne și s-au văzut cazuri cînd frîng și fier. Confundarea solidității, a capacității de sprijin, în rezumarea științifică, cu rigiditatea materială este o superstiție mecanică și geometrică. Dar e de la sine înțeles că această soliditate în sprijin e în funcție de structura apogetică, dar, mai ales, de cea substanțială.

Desigur că nu există certitudine cu titlu absolut, în afară de ceea ce e dat în intuiție esențială și cu titlul cu care e dat.

Dar există, cu toate acestea, titluri şi de incertitudine, şi această ierarhie a titlurilor de incertitudine este postulatul care face posibilă ştiinţa. *Căci incertitudinea nu este haotică sau, ceea ce e tot una, uniformă.* Există o *structură ierarhică* a titlurilor de certitudine sau incertitudine nu mai puţin solidă, care în soliditatea ei totală este absolută — absolutul lumii externe date — şi, de acolo, în jos, se degradează treptat. Orice s-ar spune, nu sînt pe acelaşi plan de incertitudine, aşa cum afirmă un scepticism logicizat, adică uniform generalizat, toate afirmaţiile următoare, de pildă, deşi obiectele lor nu sînt date în intuiţii absolute: 1) Toţi oamenii născuţi în veacul al cincilea au murit; 2) Soarele nu se topeşte după ce apune, ca să se refacă din nou dimineaţa; 3) Apa fierbe la 100 grade; 4) Toate animalele se mişcă din loc; 5) Plantele respiră; 6) Glandele sexuale sînt influenţate de funcţia epifizei; 7) După război se nasc mai mulţi băieţi; 8) Există o ştiinţă; 9) Există azi un progres tehnic faţă de civilizaţiile antice; 10) Există azi un progres geografic faţă de civilizaţiile antice; 11) Există un progres ştiinţific faţă de civilizaţiile antice; 12) Există un progres artistic faţă de civilizaţiile antice; 13) Există un progres moral faţă de civilizaţiile antice; 14) Nici un om nu ştie cum este şi dacă e viaţă pe Marte; 15) Nu există oameni pe Uranus.

Dogmatismul „raţionalist“ sau „empiric“ ar fi îndreptăţit dacă ar putea „demonstra“ sau induce că *toate* aceste afirmaţii au o valoare de egală certitudine, dimpotrivă scepticismul (filosofia sau istoria) ar fi justificat dacă ar putea afirma că toate afirmaţiile de mai sus sînt *deopotrivă* de *incerte*. Simpla deosebire dintre gradele de incertitudine le anulează şi lasă loc unei noi structuri, care e structura substanţială.

O altă formulă de indeterminare o oferă corelaţia tot şi parte, cînd e luată concret. Astfel, ştiinţa, care studia toate ştiinţele ca obiect, este ea însăşi deasupra acestor obiecte şi, cu toate acestea, fiind la rîndul ei ştiinţă, trebuie să fie şi propriul ei obiect. În cazul acesta sînt toate autorităţile intelectuale şi corelaţia tip este corelaţia subiect-obiect; cînd subiectul trebuie să devie şi el obiect.

Funcţiunile logice ale judecăţii nu pot fi definite, spune Kant, anume unitate şi pluralitate, afirmaţie şi negaţie, subiect şi predicat, pentru că definiţia lor este judecată, care, deci, ar trebui să conţie funcţia însăşi.

Desigur că o metodă, care nu va trebui să fie o metodă logică, va încerca să ocolească efectele acestei ecuaţii de indeterminare a începutului şi ea va fi, ceea ce am numit, experienţa apogetică a esenţei ciclului, care caracterizează metoda substanţialistă (fără să uităm că termenul de metodă, impregnat de logicism, este impropriu aici). În orice caz, în această antinomie avem explicaţia deficienţelor celorlalte metode „raţionale“ ca metode.

Antinomia metodei este numai aparentă, căci fiind comportare este obligată să fie o acţiune logică, acest logic vizează numai acordul cu scopul ei, nu şi structura însăşi a demersului. Metoda cunoaşterii este sub legea dialectică a oricărei acţiuni, e, deci, logică în sensul că această lege îi dictează cel mai simplu mijloc de a-şi ajunge scopul, adică acordul legal. Dar asta nu înseamnă că demersul cel mai simplu este un demers logic în act. Cînd un om vrea să meargă la Londra de la Cairo, prin America, este numai o aparenţă de ilogic, dacă toate celelalte drumuri nu dau satisfacţie, sînt, de pildă, blocate.

Formula de indeterminare a începutului priveşte, de fapt, concretul în devenirea lui, mai precis, e un aspect al realizării continuităţii lui prin succesiuni şi structuri de cicluri. E vorba de clipa transformării unui ciclu în începutul ciclului succesiv sau asociat, eventual intercurent, modalitate diferită de indeterminarea logică hegeliană a cuplului sfîrşit-început. În mod practic, această modalitate cuprinde toate zonele socotite finale, respectiv iniţiale, momentele de tranziţie care, dată fiind structura substanţei, sînt mai puţin frecvente în ciclurile materiale şi îşi sporesc numărul ajungînd indefinit de numeroase pe parcursul vital şi, mai ales, cel noologic al substanţei.

Astfel, în afară de indeterminarea absolută noosică, sînt indeterminările actului de obiectivare, esenţiale substanţei, în care se creează dualismul substanţei, iniţiat în ecuaţia, cu doi termeni, subiect-obiect, care este ecuaţie funcţională a interdependenţei, a determinării mutuale.

Redactarea grăbită, care ne e impusă, a lucrării de faţă ne împiedică să intrăm în amănunte despre această ecuaţie de indeterminare, dar vom aminti că în psihologie e cunoscută, fără să i se ştie semnificaţia reală, de multă vreme, că ea

creează adevărate antinomii științifice, sub formă de probleme insolubile, rezultate din specificul acestei corelații, în care fiecare termen tinde, în determinare, să-l anuleze pe celălalt, și nu-l poate anula fiindcă s-ar anula pe el însuși, căci e condiționat de celălalt. În forma materială, un caz particular al acestei ecuații generale de indeterminare este relația de indeterminare a lui Heisenberg, iar între problemele, de care se izbește atît de des știința, sînt, de pildă, problemele corelațiilor ființă-neființă, relativ-absolut în metafizică, problema totului și a părții în logică, configurație și parte în psihologie, corelația (în ceea ce privește diviziunea) germinal și somatic în genetică, corelația individ și societate în sociologie, problema fondului și a formei, problema cunoașterii și a expresiei în estetică etc. În forma ultimă, aceste indeterminări țin de însăși esența și structura substanței, care trebuie luată ca atare concret, chiar în formele ei primitive (istorice), adică în organicitățile configurației etc.

În sfîrșit, a patra serie de indeterminare, și care le implică pe cele de mai sus, e zona intricațiilor sincrete [107], zonele de hibridizare a esențelor, zonele de interacții, cele de conjugare, de periferie, indefinite, indeterminabile, căci fiecare esență în concret are valențe de interacții, teoretic, cu totalitatea esențelor, pe care le oferă concretul, încît fiecare esență apare reluată de concret ca un motiv simfonic reluat de fiecare instrument din orchestră și cu variații neașteptate. E o implicație la scara datelor concrete, uneori o polarizare de hibrizi. Tot acest aliniat își găsește lămurirea în structurile ortogenezei și va fi reluat la locul lui acolo. Ceea ce mai putem adăuga, aci, este să arătăm cît de mult indeterminarea prin intricații sincrete este sporită prin condiția precedentă a ecuației „sfîrșit-început", căci fiecare intricație prezintă și relația de indeterminare sfîrșit-început.

Trebuie să socotim între aceste relații de indeterminare și relația obiect-expresie, adică inadecvarea verbală, inefabilul, acolo unde altă traducere în expresie nu există.

Ceea ce putem spune este că indeterminarea momentelor de mai sus este însă sporită, ca să zicem așa, dacă sînt date în experiența perigetică. Atunci asistăm la încercări zadarnice, în care numai jocul iluziei mai susține îndîrjirea cercetătorului, cum numai același joc al iluziei dă unora impresia că realizează, că înțeleg pseudo-determinarea, care li se oferă, dar care e, totdeauna, o atracție mutilatoare. Din cauza tradiției carteziene, din pricina superstiției geometrice a simplului, a elementului, a inițialului, a primitivului, cu care se poate reconstrui realitatea întreagă, a pretinsului clar, care ar putea explica obscurul, filosofia, psihologia și celelalte științe ale spiritului s-au îndîrjit tocmai asupra zonelor crezute inițiale, a celor de tranziție în analize, călăuzite de convingerea, neîndreptățită prin nimic, că aceste analize vor duce la elementele dorite, cu care să se reconstituie întregul [108]. Fenomenologia pură a lui Husserl e un exemplu în această privință, căci e necontenit pe marginea indeterminării. Întîi prin faptul că, uneori, îți dă impresia că, din ignorarea postulatului actului cunoașterii, încearcă să analizeze însăși vederea noosică, deși, cu destule abilități, de cele mai multe ori, menține esențele dincoace. În al doilea rînd, pericolul experienței perigetice este evident în așa măsură încît poate, pînă la urmă, nelămurirea în care se ține conștiința transcendentală, față de conștiința psihologică, și chiar dialectizarea conștiinței transcendentale nu sînt decît consecințe ale greșelilor grave din această zonă perigetică. Ceea ce putem spune e că afirmațiile, în zona perigetică, nu au dreptul decît la posibilitate simplă, nu la posibilitate.

De altfel, în genere, atunci cînd își ilustrează teoriile lor, mai ales, cînd e vorba de teorii psihologice sau de teoria cunoașterii, oamenii de știință, nu lipsiți de abilitate sau numai din prețiozitate, cînd dau exemple le dau cu grijă din zona minimală, să pară cît mai subtile, cînd în realitate, aci, fără ca ei să-și dea seama, datele sînt pur și simplu indeterminabile, putînd părea, cu alte cuvinte, orice li se cere, adică putîndu-se absolutiza în orice sens conjugat. În realitate, analizele filosofice în zonele de indeterminare, atît de subtile și ingenioase, se aseamănă cu acele încercări ispititoare de a găsi martingale cîștigătoare la ruletă ori de a inventa aparate care să realizeze „perpetuum mobile".

Esențele sînt abstracte și ele nu mai pot reconstitui concretul nici singure, nici sintetizate. Aci e greșeala lui Hegel, care credea că, pendulînd între esențe și modificîndu-le în parte, poate opta pentru sinteză. Dincolo de vederea noosică, esența este, într-adevăr, universală și reconstituirea nu e posibilă, fiind aci o ireversibilitate. De aci, nenumăratele false

probleme amintite: fondul și forma în artă, viața și artificiul în artă, subiect-obiect în cunoaștere etc.

Experiența perigetică nu e posibilă și fiindcă experiența analitică lucrează numai cu universalul. E necesară experiența apogetică pentru ca să dinamizeze esențele, adică să sporească cîmpul noosic, ca să ne scutească de aplicația universalelor, adică așa cum e în experiența microscopului. Introspecția perigetică este un non sens, este ca și cum ai studia atomistica fără microscop. De fapt și acolo, în chimie, tot experiența apogetică a fost luată în considerație (la stabilirea greutății moleculare, de pildă).

Astfel, numai în experiența apogetică pseudoproblema fondului și a formei [109] e înlocuită prin problema autenticității și a substanței. Obsesia de a abstractiza esențele și de a le dialectiza trebuie părăsită, în loc de asta, trebuie găsită funcțiunea ciclurilor și modalitatea lor de integrare. Nu faptele, deci, care sînt date esențiale, ci funcțiunea, adică integrarea substanțială (sau eventual axială) trebuie să fie obiectul științei.

Tot în această zonă de indeterminare cade o bună parte din istorie, ca știință, ca și preocupările genetice în toate științele vitale și noologice. Nu este locul să discutăm aci ortologic indeterminarea istoriei sau, dimpotrivă, sprijinul pe care ni-l dă substanța pentru reconstituirea ei, dar vrem să arătăm cît se abuzează de solicitările genetice, în nădejdea că acolo se va descoperi esența care, prin subsumări dialectice, să explice datele istoriei plenare. Cu titlu de curiozitate dăm aci un exemplu din Emile Durkheim [110], care, într-un articol foarte cunoscut, *Origine sociale des classifications logiques (Année Sociologique* 1.VI.1901—1902, p. 66 și celelalte.— citat de noi după volumul *Philosophes et Savants français du XX-e siècle* (Libr. Félix Alcan), vrea să convingă că origina clasificărilor logice e socială, că oamenii „ont classée les choses parce qu'ils étaient partagés en clans" ...„C'est parce que les groupes humains s'emboîtent les uns dans les autres, le sous-clan dans le clan, le clan dans la phratrie, la phratrie dans le tribu, que les groupes des choses se disposent suivant le même ordre".

Ar trebui să amintim, între altele, toate încercările, practicate cu entuziasm, ale esteticii zise genetice [111] care au căutat esența artei, pe rînd, în joc, în magie, în ritmul muncii etc., ca să nu mai pomenim de încercarea lui Fechner [112] cu estetica lui „von unten" de a afla esența lui *Moise* de Michelangelo, studiind, cu îndelungă răbdare și reluări, reacțiunea unor musafiri oarecari în fața dreptunghiurilor de hîrtie.

În genere, disciplinele noologice uită două lucruri de importanță hotărîtoare: întîi că științele fizicale dispun de o tehnică apogetică a cunoașterii, pe cînd psihologia nu are nici un fel de microscop ca să mărească „senzația" și, în al doilea rînd, că toată tehnica apogetică a cunoașterii a mărit terenul material al cunoașterii, sub cele mai neașteptate și mai diverse aspecte și într-o măsură care face din om o specie nouă, dar că atîta tot este aportul științei în afară de tehnica industrială. Ea n-a explicat și nu explică nimic, a îndepărtat numai, prin aparatura tehnică, limitele orizontului cunoașterii, este un progres geografic, ca să zicem așa, de explorare simplă, nu de explicație. Cu atît mai puțin, vor putea explica ceva disciplinele noologice, care nu dispun de aparatura tehnică a cunoașterii și care, de altminteri, cînd vor introduce această aparatură, o vor introduce prin renunțarea la așa-zisul specific psihic, calitativ, în folosul înregistrării comportării. Le rămîne, însă, ceea ce le propune metoda substanțialistă: experiența apogetică a substanței și a istoriei și postulatul performanței substanței. E momentul să aducem o precizare capitală, pe care, ca să cîștigăm timp, o reducem la o simplă mențiune, rămînînd să fie dezvoltată la locul indicat, în ortogeneză și ortologie. Am dori, anume, să nu se confunde intuiția esenței în experiența apogetică și intuiția substanțială de la care cea dintîi își împrumută virtuțile; se pot admite confuzii cel mult cu intricațiile sincrete ale substanței. Substanța însăși nu evoluează, nu are, deci, ciclu, prin urmare, nici zonă apogetică și apoi declin [113]. Substanța este devoluție continuă, e drept, sub condiția istorică, dar apogeul ei este, ca să spunem așa, indefinit; toată este moment apogetic, pentru tot ceea ce a fost corp substanțial, și e în toată istoria, în măsura intricațiilor substanțiale, o prezență permanentă a esențelor trecute, firește, sub condiția istorică. Este ceea ce numim postulatul substanței și a cărei teză este întocmai opusul tezei carteziene. Din substanță, care e structură permanentă, se creează formele care par simple, care par primitive. Toate virtualitățile active istorice sînt în substanță. Dar nu atît intuițiile substanțiale sînt, adesea, în discuție, fiindcă acestea

sînt intuiţii de tendinţe transcendentale şi categoriale de organizare, cît structura istorică, în genere, dată, aşa cum am spus, în experienţa apogetică. În sensul acesta, să încheiem spunînd că funcţiunile corpului mamifer, de pildă, cuprind apogetic şi funcţiunile unicelularelor şi că înţelegerea acestui dat este capitală pentru dispozitivul relaţiei. Acum, cînd sensul apogeticului în cunoaştere este ştiut, e momentul să adăugăm, la capitolul verificării în metoda substanţialistă, şi contribuţia apogeticului în eroare care dă greşeala într-o intuiţie esenţială. Este o parte de mare importanţă a metodei pentru că verificarea eroarei, prin experienţa apogetică [114], este una dintre cele mai reale şi mai practice resurse de călăuzire pe care le are spiritul omenesc, chiar sub forma „bunului simţ". Datorită acestei intuiţii apogetice în eroare, ştiinţa, nu diferiţi doctrinari, se menţine într-o stare ciudată, dar acceptabilă: e falsă în toate amănuntele ei — în afară de rarele intuiţii esenţiale — falsă în vocabularul ei — plutind, fără să-şi dea seama, în zone de indeterminare şi, totuşi, menţinîndu-se într-o rezultantă acceptabilă ca un echilibru. Este un soi de suprarealitate ştiinţifică, ceva care se realizează de la sine printr-unul din acele automatisme, care creează, de pildă, echilibrul biologic sau pe cel atmosferic, sau, dacă vreţi, ceva în sensul legii numerelor mari, sau a constanţei colectivelor, şi care e şi un exemplu, şi o justificare a metodei substanţiale.

În amănunte, aceste cărţi sînt absolut false sau, ceea ce e tot una, infinit echivoce. Toate folosesc, cu o senină gravitate şi, în fond, cu inconştienţă, un număr enorm de temeiuri indeterminate. De aci, fireşte, nesfîrşite malentendu-uri, de aci, senzaţia de echivoc permanent, neînţelegerile, interminabilele opoziţii de păreri etc., acoperite toate de farsa specialistului în ştiinţele obiectivării.

Şi, aci, intervine un soi de miracol: toată lumea asta, care nu se înţelege în amănunte, care este inadecvată cu totul în expresie, e mult mai reală în întregimea operei, întregime luată nu matematic, ci substanţial. Kant pornind din zone de indeterminare, Bergson, fals în amănunte, exprimă totuşi, în totalitatea operei lor, adecvări esenţiale indiscutabile. Toate teoriile despre artă sînt, în genere, false, şi totuşi e o intuiţie colectivă, oarecum, care nu îngăduie ca Michelangelo să fie trecut cu vederea. Se poate spune, cu alte cuvinte, despre imensa majoritate a autorilor că opera lor este falsă în amănunte, dar, datorită verificării prin intuiţie apogetică în eroare, e oarecum adevărată în totalitate.

Ca şi în fizică, unde erorile de amănunt nu influenţează rezultatele, aşa încît uneori se schimbă teoriile fără să influenţeze rezultatele. Toate calculele făcute pe temeiul concepţiei newtoniene sînt, de pildă, valabile şi în concepţia relativistă.

Uneori, întîlnim chiar fraze, care, deşi folosind termeni improprii, sînt în întregime posibil adecvate. De altfel, aci ne apropiem de acea Ganzheitstheorie [115], care ar putea fi considerată ca un caz particular al teoriei experienţei plenare. Sînt, în alt sens, autori de sisteme false în amănunte, evoluate în subspecie, şi, totuşi, de o reală contribuţie dialectică.

Condiţiunea substanţialităţii este un corectiv indefinit orientat spre substanţă şi el transformă posibilităţile statistice în posibilităţi substanţiale, dar însuşi faptul că în apogetică se obţine maximum de cunoaştere, în perigetic minimum, nu trebuie dialectizat. E cu totul caracteristic aceasta. Concretul substanţial ne apără de această dialectizare şi fapt e că o cunoaştere substanţială se poate realiza şi dintr-o intuiţie perigetică, nu numai dintr-o intuiţie apogetică. Dar aci, e vorba de metodă, nu de purul hazard al unei intuiţii fericite. Toată cercetarea pentru cunoaştere nu se poate reduce la observarea merelor, fiindcă Newton a descoperit legile gravitaţiei din intuiţia căderii unui măr. Un caracter de substanţialitate apogetică este, totuşi, dat de faptul că dacă nu era „un om de ştiinţă", cel care a privit căderea mărului, ci un simplu cioban, probabilitatea de a se fi formulat legile gravitaţiei, din această intuiţie, era încă mai puţin substanţială. Dar aci, e vorba de metodă, atît cît poate fi vorba de metodă într-o vedere concretă a lumii, iar caracterul ei substanţialist, ca atare, este că, deşi concretul tot ar putea fi relevat printr-un punct oarecare din el, nu e procedeu substanţial să aşteptăm această întîmplare, ci, dimpotrivă, e substanţial s-o acceptăm apoi dacă se va produce.

Cu alte cuvinte, cunoaşterea apogetică este de preferat metodic pentru motivul substanţial şi sub condiţia substanţialităţii, nu sub condiţia dialectică, ca şi cînd numai apoge-

tica ar fi furnizat intuiții substanțiale și că ea le furnizează cu o certitudine apodictică.

Cît de mult ne desparte această metodă de altele, de unele pretinse „științifice", este destul să arătăm că nu ar fi fost de loc exclus, ba chiar ne apare ca firesc, „să antropomorfizăm" din nou „natura", dacă s-ar impune acest lucru în evidență. În realitate, această modalitate antropomorfică este o modalitate de subspecie și, dimpotrivă, ceea ce apogetica istorică așează polar pe axa ei nu este specia om, ci este *substanța*, care condiționează structura universului.

Înțeleasă astfel, ca o adecvare indefinită la substanță, chiar în caracterul ei substanțial, metoda substanțialistă prezintă dificultăți foarte mari, poate fi aplicată numai cu sforțări și o adecvare istovitoare, dar altă soluție reală, în afară de ea, nu e decît probabilitate statistică, dialectică.

Totuși, între ele, este loc pentru o aplicare de ordin special a metodei substanțiale, care prezintă interes prin faptul că îngăduie o substanțializare a dialecticului, pentru că, desigur, cu un titlu special, dialecticul e și el concret.

O asemenea propunere ar putea să surprindă, însă, analizată mai îndeaproape, este ușor de văzut că ea intră în structura esențială a substanțialității, pentru care, dacă nu există soluții perfecte, dimpotrivă, e contradictoriu să se renunțe la o soluție, sub orice aspect s-ar înfățișa o asemenea situație.

A integra o esență este a o prelungi prin semnificații pînă cînd sistemul, din care face ea parte, este dat dintr-o dată ca sistem ori ciclu, într-o intuiție substanțială. Prelungirea poate fi treptată, dibuită, părăsită și reluată, dar substanța este dată indiferent de aceste demersuri, dintr-o dată, în sistem ori în ciclu într-o intuiție, ciclul depășind, în acest caz, intuiția esențială.

Această intuiție este verificată atunci cînd ecuația ciclului este satisfăcută, cînd datele cunoscute fac ciclul de cunoaștere cu variabilele, adică, atunci cînd aceste date cunoscute sînt într-o proporție suficientă ca să dea valori variabilelor. Adecvarea integrală, dacă ar fi cu putință, ne-ar da concretul, într-o intuiție esențială, în care nu există necunoscute. Ar fi intuiția din perspectiva divină. Pînă atunci, omul va perfecționa intuițiile de orizont individual prin cele de orizont substanțial.

În orice caz, problema verificării, adică a valorii cunoașterii, a postulatelor formulate este esențială unei metode, dar și aci se ivesc anume dificultăți dintr-o confuzie foarte frecventă, în ceea ce privește semnificația faptelor. În științele vitale, ca și în științele noologice, în acele Geisteswissenschaften, domnește o adevărată superstiție a faptului, dintr-o greșită înțelegere a funcțiunii faptului în științele dialectice și în cele substanțiale fizico-chimice. Fiind în căutarea unor legi, care, după modelul legilor gîndirii dialectice, trebuie să fie universale și necesare, oamenii de știință proclamă, și în științele despre care vorbim, asemenea legi, ori cel puțin teorii pe care le vor cu valabilitate necesară și universală, dar care, pe de altă parte, sînt răsturnate de adversari, cu o extremă ușurință, în genere, fiindcă oricînd se pot cita cazuri, citește fapte, pe care numitele teorii nu le satisfac. De altfel, nu mult după aceea se descoperă cazuri care impun cu evidență, totuși, teoriile în discuție, și așa, aproape la nesfîrșit, spiritul pendulează între două teorii contrarii. Lectura oricărui tratat de biologie, în deosebi, fiziologie, sau de psihologie, estetică și așa mai departe (toate nefiind științe substanțiale constituite, ci numai simple expuneri istorice ale diferitelor puncte de vedere), este edificatoare, în această privință, prin indefinitele ei corectări contradictorii. În anume sens, aceste tratate sînt ilizibile, căci nu sînt decît lungi colecții de fapte și presupuneri, necontenit retușate, fără semnificație.

De unde vine această confuzie? Vine, mai întîi, dintr-o milenară confuzie între gîndirea concretă și gîndirea dialectică, constituțional, totuși, deosebite între ele.

Este una din problemele fundamentale ale științei substanței și nu putem să intrăm, aci, într-o expunere apropriată. Ceea ce putem spune e că una e semnificația „faptului" în gîndirea concretă și cu totul alta în gîndirea dialectică. De aceea, legea dialectică este apodictică și sub condiția necesității și a universalității. Un singur „fapt", pe care nu-l satisface, o anulează în întregime.

De ce? Fiindcă, în planul gîndirii dialectice, esența și semnificația se confundă sau, mai bine zis, semnificația este dată, în mod absolut, odată cu esența. Sînt judecățile analitice apriori ale lui Kant și sînt legile esențialității husserliene.

Dar nu acesta este cazul gîndirii concrete al cărei criteriu nu este universalitatea și necesitatea apriorică, ci adecvarea

şi substanţialitatea. Desigur, un fapt este o esenţă şi, ca atare, el este absolut, dar semnificaţia lui poate să constituie un indefinit semn de întrebare. Numai rareori, un fapt concret îşi identifică esenţa şi semnificaţia atunci cînd intervine facultatea creaţiei din libertate, adică atunci cînd intervine absolutul voinţei, deci, în cazul cînd faptul poate fi reconstituit într-o creaţie din nou. Atunci, fiind vorba de un act dialectic, el satisface, în mod absolut, propria lui lege. Propriu-zis, el poate satisface, căci condiţiile reconstituirii nu se pot realiza ele înseşi în mod absolut. E ceea ce se întîmplă cu ştiinţele experimentale substanţiale. Dar încă e de reţinut că aci este o atît de solidă orientare substanţială, încît pendulările, de care vorbeam mai sus, sînt extrem de rare. Aci, un „fapt" paradoxal nu anulează de obicei o lege, ci, dimpotrivă, o confirmă şi o amplifică prin contrazicerea lui. Dacă într-o anumită împrejurare, legea de fierbere a unui lichid nu joacă, savantul nu numai că nu anulează legea, dar, încrezător în ea, cercetează cu atenţie să vadă cauza excepţiei şi poate descoperi un codicil al legii, în acelaşi timp, cu confirmarea ei.

În ştiinţele vitale şi noologice, însă, unde faptul prezintă o enormă discrepanţă între esenţă şi semnificaţie, oamenii de ştiinţă, ignorînd aceasta, se pierd în gravele pendulări, de care am vorbit.

În realitate, valoarea faptului, în cunoaşterea substanţială, este în funcţie de semnificaţia cazurilor, nu de simpla lor prezenţă, fie oricît de puţine sau oricît de numeroase. *Criteriul adevărului este, aci, criteriul adecvării la realitatea necesară şi, în acelaşi timp, criteriul substanţialităţii.* În acest sens, rolul faptelor, ca simple esenţe, este aproape nul cîtă vreme nu li se arată semnificaţia, adică titlul de substanţialitate. Cu cît înaintăm pe scara substanţialităţii, cu atît discrepanţa dintre esenţă şi semnificaţie poate fi mare şi cu atît mai mult, deci, faptele au un mai mic rol în confirmarea sau infirmarea unei teorii; de altfel, cu atît mai mult sporeşte şi numărul lor, tinzînd spre o complexitate cvasi infinită. Aci, numai intuiţiile substanţiale ale semnificaţiilor pot fi luate în consideraţie şi numai ele pot participa la actul verificării. Acest fapt vrem să-l subliniem anume atunci cînd afirmăm că, în metoda substanţială, orice verificare este sub condiţia substanţialităţii. Neintegrate în substanţă, faptele n-au nici o semnificaţie doveditoare sau de refutare.

De altfel, una din sarcinile copleşitoare ale substanţialismului, e aceea care să definească *faptul* în ordinea vieţii, aşa cum fizica a încercat să delimiteze elementul. Aci e contribuţia esenţială a substanţialismului. Toată „ştiinţa" modernă se vrea întemeiată pe fapte, fără să poată şti ce este faptul. Părerile sînt împărţite. Unii socot că sînt suficiente principiile din care se deduce necesitatea faptelor, alţii că studiul faptelor nu se poate dispensa de o definiţie recunoscută imposibilă. Numai că aci se trişează încă, eliptic. Dacă nu e posibilă definiţia, culegerea faptelor e şi ea imposibilă (vezi estetica de jos etc.). Substanţialismul vrea să rezolve acest nod al dificultăţii şi aduce *teoria esenţei faptului*, menită să înlesnească identificarea faptelor, care nu e posibilă prin simplă observaţie neprevenită, iar esenţa este intuiţia ciclului, căci orice fapt se poate identifica cu un ciclu.

Vom mai reveni asupra determinării concrete, evidente a „faptului", la capitolul indicat, aci fiind în discuţie numai valoarea lui metodică şi, anume, în verificarea unei teorii concrete.

Un exemplu, de ce derută metodică poate provoca „faptul", îl putem găsi tocmai la unul dintre autorii cei mai reprezentativi ai „spiritului ştiinţific", în înţelesul de azi, şi într-un domeniu care este tocmai cel vizat, poate mai mult, în pretenţiile lui, de lucrarea noastră. E vorba de o expunere critică a *Teoriilor sociologice contemporane* de P. A. Sorokin [116], profesor de sociologie la universitatea Harvard şi preşedinte al „Institutului Internaţional de Sociologie", spirit de o mare putere de analiză, de multă luciditate teoretică, dar care justifică toate rezervele pe care le facem în ceea ce priveşte valoarea verificatoare a metodelor scientiste, experimentale, raţionaliste, în fond, dialectice, nu numai prin ceea ce se spune oarecum, teoretic, ci prin stările de fapt care se creează şi care indică adevărata mentalitate a oamenilor de ştiinţă de azi. Pe cît va fi cu putinţă, vom face expunerea tezei concrete, pe care o propunem, în funcţie de tezele anterioare, pe care vrem să le înlăturăm, şi folosind citate cît mai multe. Citatul are, în metoda substanţială, o funcţie concretă, căci el funcţionează ca *exemplu*, funcţia exemplului însuşi fiind constitutivă în ştiinţa substanţială, aşa cum arătăm în cartea despre ortologie. Procedeul „comentariului" tezei adverse este un procedeu în mod grav neştiinţific şi, chiar cînd este inevi-

tabil, el rămîne grav deficient. Comentarea tezei adverse este o iluzie a adevărului, căci e un procedeu abstract, care răpește orice valoare de concret — fie și în eroare — a tezei adverse, mutînd totul într-o zonă de indeterminare. În acest sens, toate polemicele sprijinite pe comentarii au sfîrșit în indeterminare, lămurirea aducînd-o, uneori, timpul, printr-o întîmplătoare punere față-n față a celor două teze, printr-un al treilea agent substanțial („întîmplătoare", fiindcă faptul e sub conjunctura istorică). Personal, preferăm „citatul" cît mai larg și comentariul cît mai redus. Am crezut de aceea necesar, chiar într-o lucrare polemică, să facem loc citatelor. Pentru ca să nu ne risipim, însă, adică tocmai pentru o valoare de concret, am căutat autorii reprezentativi ai punctelor de vedere opuse. Cînd a fost vorba de autorii clasici, într-un anume sens al cuvîntului, ne-am îngăduit, însă, oarecare abatere de la acest procedeu, fiindcă dacă termenul de clasic are un sens, el înseamnă mai mult sau mai puțin cunoscut. Nu vrem să exagerăm nici aci, fiindcă un autor clasic, dat fiind carența de pînă acum a filosofiei, nu e un autor înțeles, căci non-sensul nu se poate înțelege, ci este știut pe dinafară, într-o măsură mai mare de specialiștii logiciști ai autorului, iar într-o măsură mai mică, și de ceilalți iubitori de știință. Știința filosofică nu cunoaște alfabetul substanțial de 27 de litere, ci numai pe cel chinez. În sensul metodei propuse, e de evitat să se dea un singur citat dintr-un autor necunoscut, în sens larg, fiindcă orice citat este redus ca esență, e un exemplu perigetic, deci, și de aceea, este supus indeterminării. Aproape orice citat izolat, deci, departe de a fi concludent, poate fi interpretat în favoarea ambelor teze în discuție, fiind, cum se zice, susceptibil de interpretare. De aceea, tindem spre exemplul apogetic, dînd cît mai multe citate din același autor, decît să alegem din aceeași teză citate de autori diferiți. Poate că idealul unei cărți, cu adevărat științifice, despre metodă ar fi să fie tipărită toată teza opusă pe două coloane [117]. Atunci coeficientul de indeterminare ar fi redus la minim. Rezultatele ar fi uluitoare pentru progresul științific. Anumite institute de cultură ar trebui să recurgă, în științele noologice, la acest procedeu.

Intenția autorului este să arate insuficiența teoriei psihologice a instinctului, în interpretarea fenomenelor sociale, în sensul sociologic, este deci o cercetare în zona accentuat substanțială. Ni se pare semnificativ principiul verificării

în științele spiritului de azi, ori cele „sociale" și ne oprim la un asemenea pasaj.

„Nu sînt decît unele dintre numeroasele propuneri enunțate, în lucrările citate și într-alte lucrări similare. Cea mai mare parte din aceste afirmații par juste, dar, dacă se caută corelații oarecum mai exacte și mai importante, în acest domeniu, nu putem fi satisfăcuți cu afirmații ca acele care preced. Putem admite că mariajul și familia sînt rezultatul instinctului sexual, dar aceasta explică oare varietatea infinit numeroasă a formelor acestor instituțiuni în timp și spațiu? Dacă instinctul este ceva constant, aceste variații nu pot fi explicate prin el. Dacă instinctul variază, în intensitatea și formele sale de la om la alt om și de la o epocă la altă epocă, aceste studii trebuie să arate acest lucru și să arate raportul care leagă variația. Din nenorocire, pînă acum, asemenea studii nu au fost făcute" etc.

Obiecția este justificată și nu ar fi nimic de spus despre simpla rezervă a omului de știință în fața unei teorii, deși ar fi ceva de spus — și o vom spune mai jos — în ceea ce privește „explicația". Dar numaidecît urmează comentarii, care arată cu adevărat „spiritul științific" de astăzi.

Putem concede că „evoluția către exogamie își are fără îndoială (!) [7] originea în neliniștea bărbatului". Dacă e așa și dacă neliniștea bărbatului este un caracter născut, cum putem *să ne explicăm* fenomenele de endogamie sau dispariția exogamiei? Dacă neliniștea variază în timp, nu e posibil să fie un caracter dobîndit considerat din greșeală ca înnăscut? În mod evident (!) [8] endogamia, exogamia și mariajul prin consimțămîntul mutual nu pot fi *explicate* prin premisa neliniștii bărbatului (du mâle) și noi sîntem siliți să conchidem sau că premisa nu este exactă sau că teoria *nu ajunge să explice* fenomenele de bază din acest domeniu... Dacă instinctul sexual este unul dintre cele mai puternice, cum *se explică* atunci fapte de ascetism sexual absolut sau de timiditate sexuală?

Aceste cîteva cuvinte arată punctele slabe ale teoriilor discutate. Ele nu pot *să explice* diversitatea infinit bogată a fenomenelor. Afirmă multe corelații care nu sînt dovedite. Ele nu discern, *cu exactitate*, actele care sînt manifestarea

[7] Semnul mirării e al autorului, iar sublinierile, din text, ale noastre.
[8] Semnul de mirare ne aparține.

specifică a impulsului sexual, acelea care sînt dobîndite sau cele care sînt născute din alte instincte. Ele nu disting, *în mod clar*, manifestațiile permanente și directe ale instinctului de efectele sale indirecte și variabile. Aceste teorii sînt neputincioase *să explice* partea variațiilor, fie a modurilor de copulație, fie a formelor de comportare amoroasă, fie acelea ale logodnei, ale mariajului sau ale familiei ca să nu cităm decît aceste puncte... Dacă vor să-și justifice pretențiile, ele trebuie *să explice în mod clar toate aceste fenomene*" [9]. Nu interesează aci teoriile discutate, despre care exceptăm ceea ce ne spune autorul, dar ni se pare de multă semnificație ceea ce le pretinde criticul științific în sociologie. Teoriile sînt respinse anume pentru că „nu pot să explice în mod clar" fapte care par să le contrazică. Negreșit că s-ar putea să fie de vină aceste teorii care pretind, poate, să explice totul, dar pînă una alta, noi reținem că sînt respinse pentru că nu pot „să explice" și încă „nu pot să explice, în mod clar" și anume să explice așa încît cauzele să nu apară „spirite" mascate.

Iată unde a alunecat, în realitate, știința pozitivistă, știința faptelor, știința experimentală, deși mărturisirile de credință sînt altele și anume că știința nu își propune „să explice" nimic, ci numai să descrie legi de succesiune și simultaneitate. E, aci, o dovadă că s-a pierdut cu totul nu numai semnificația, ci și esența faptului științific însuși, iar aceasta, mai ales, în domeniul unor științe care nu pot pretinde ortodoxia „științifică" a grupului fizico-chimic. Toate lucrările de filosofie, psihologie, sociologie, estetică etc. vor să „explice" și sînt criticate sub semnul „explicației". Am fi putut cita nenumărate lucrări, spațiul nu ne-a îngăduit decît una pe care-o socotim semnificativă. Dar care este semnificația însăși a „explicației"? Hegel afirmă lămurit că orice explicație științifică este o tautologie. „Fructul se explică prin sevă, umiditate, căldură solară etc." Ceea ce e sigur e că nu poate fi vorba, în știință, de explicații cauzale în sensul explicării de ce cauza produce efectul, care ar fi, poate, singurul sens adevărat al termenului „explicație".

Să încercăm să tratăm mai de aproape termenul „explicație", încercînd să deslușim diferitele lui sensuri. Ni se pare, astfel, că el privește întîi mișcarea și că explicația este explicația mișcării, deci în funcție de conceptul de cauză. A explica este a arăta cauza, însă conceptul de cauză oscilează între atîtea sensuri, dintre care unele deviate, falsificate. Cauza însăși este cauza adevărată numai în sensul transcendent, metafizic, adică nu atunci cînd este simplu agent intermediar al transformării [118].

[9] P. A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Ed. Payot, 1938, pag. 431–433.

[Postulatul „aceleași cauze produc aceleași efecte" poate avea mai multe sensuri. Absolut luat este o simplă tautologie. „Dacă" s-ar putea să existe aceleași cauze (izolat luate), ar putea produce aceleași efecte, adică „aceeași cauză abstractă produce același efect". În sensul spiritului științific pentru justificare, determinismul este un fals, căci e vorba de aproximații pragmatice. În sens substanțial, da, are un tîlc. „Cauzele" sînt valabile în zonele periferice ale substanței unde aproximațiile sînt indicate și inesențiale, sensul principiului devine sensul dialectic: „Sînt tendințe care sînt transcendentale faptului și asigură permanența lui". Cauza este în tendință, care este energie dialectizată (sau poate invers, este noos dialectizat prin energie.)

În orice caz, ceea ce este sigur este că e inutil. Se vrea în el o garanție care nu se dă de nimeni și care nici nu e necesară deoarece principiul niciodată nu avea aceeași cauză, cel puțin în biologie și în noologie.]

[În desfășurarea unei creații, sensul de cauză este foarte puțin prezent, căci cauza este, ca și hazardul, un punct de vedere uman, al observatorului. Tocmai de aceea, din perigetică și indeterminabilă, *cauza* devine evidentă atunci cînd întrerupe un ciclu, pe care observatorul îl identificase, adică apare atunci cînd se produc interferențe izolate în desfășurarea ciclurilor identificate. Pomul trebuie să crească pînă ce îmbătrînește. Cade trăznetul pe el. A ars din cauza trăznetului. Cauza în sensul istoric este, deci, un punct de vedere al *individualului*.]

În zona de indeterminare absolută, prin urmare, singura explicație reală este imposibilă. Rămîne în istorie tot ceea ce este capabil de a produce o mișcare, ceea ce este efectiv transcendent fenomenului, deci cauza primă a mișcării în istorie, nu antecedentul și consecventul în transformare, ceea ce revine la a găsi originea mișcării în istorie. Explicație imposibilă. În schimb, se ajunge la sensul „energetic", după unii, un concept abstract, care nu corespunde, în lumea fenomenelor, la nimic, după alții, unica realitate a cărei

„natură" nu poate fi cunoscută, care e „cauza" tuturor transformărilor, iar pentru filosofia romantică realitatea absolutizată în intuiții absolute, intuiții pure sau în actul trăirii. Nu vorbim, aci, de principiul cauzalității.

În acest sens, sîntem în zona de indeterminare și, de altfel, nu se dă, de către cei ce propun soluția, nici o explicație, se declară chiar anume că nu e nevoie de explicație.

Prin urmare, în adevăratul ei sens, în sensul explicației prin cauza suficientă, explicația nu este posibilă. În lipsa ei, avem explicațiile paliative, pseudo-explicațiile în care înțelegerea cauzei este înlocuită cu descrierea fenomenului. Aci, este sursa celor mai mari erori în știință și în filosofie, s-ar putea spune că aci este, dintr-o inadvertență logică, acel Wendepunkt [119] al filosofiei și științei moderne. Din confuzia sensurilor termenului a explica. Cînd a lipsit soluția originală, reală, s-a oferit cu modestie un surogat, care, în acel moment a fost privit ca atare, dar pe urmă s-a uitat convenția. Între explicație și pseudo-explicație sînt trepte peste care s-a alunecat insensibil. Deși sensul era limpede altul, mai întîi s-a păstrat termenul. Cauza a fost înlocuită cu antecedentul constant al efectului. În sensul acesta, știința nu mai poate explica nimic, ci descrie, arată „cum se întîmplă, nu „de ce se întîmplă". Caută, deci, „legi de succesiune și simultaneitate" și a rămas că știința explică nu pe „de ce", ci pe „cum", ceea ce era destul de echivoc. Două anecdote cu țărani vor lămuri (aci avem alt sens al explicației, pe care îl vom arăta mai jos) ce s-a pierdut și ce s-a cîștigat în această întîmplare. Un țăran balcanic află că există trăsuri fără cai și, uluit, declară că aceasta este o minciună, că nu se poate trăsură fără cai. Peste cîtva timp o asemenea trăsură vine în satul lor și el o vede cu ochii lui venind. Se apropie și „i se explică" spunîndu-i-se doar că merge cu motor și că are nevoie de benzină. Peste cîtva timp, cînd el povestește altuia convins, fiindcă a văzut cu ochii lui, și cînd acesta nu crede că e cu putință să meargă fără cai, el răspunde cu totul convins: Cum să nu poată dacă are motor? Împingînd cauza în alt termen, țăranul are înțelegerea împăcată, de vreme ce faptul e real și, deși oricît i s-ar fi explicat chestia cu motorul, înainte ca el să fi văzut mașina, el n-ar fi priceput. El a transpus, deci, evidența trăsurii, care merge fără cai și care nu avea nevoie de explicație, într-o pseudo-explicație reală. Procedeul țăranului balcanic este procedeul științei

moderne, care arată numai, dar crede că arătarea este o explicație. Negreșit că atunci cînd este strînsă mai de aproape, ea se apără, arată că dacă vorbește despre „explicație" atît de des, aceasta e pentru ea sensul adevărat al explicației, adică acel de arătare a succesiunii fenomenelor. Asemenea justificări (alt sens al explicației) nu ar trebui să fie, însă, niciodată acceptate, într-o știință adevărată, pentru că nu sînt sincere, pentru că nu pot să fie sincere, pentru că se abuzează de ele, pentru că, în anumite momente, se afirmă contrariul cu un soi de adevărat cinism. Dovadă pasajul, pe care l-am mai citat, din E. Mach și pe care îl dau din nou mai jos, căci niciodată nu va fi de prisos să fie lămurite aceste echivocuri:

„Dar acela care, la capătul studiului său, mai are încă nevoie de un subiect activ (agissant) și gînditor, nu observă că ar fi putut să-și cruțe toată osteneala, căci a revenit la punctul său de plecare. Situația amintește povestea acelui țăran care cerea să i se explice mașinile cu vapori și sfîrșea prin a întreba unde sînt caii prin care aceste mașini erau puse în mișcare. Nu e multă vreme de cînd lumea a început să se familiarizeze cu o «psihologie fără suflet»" [10].

Firește, ironia filosofului pozitivist e deplasată, fiindcă spre deosebire de țăranul dintîi, țăranul din urmă, printr-o excepțională pătrundere științifică, și-a da seama că oricît de numeroase ar fi verificările transformărilor, la capăt tot e nevoie de un „sujet agissant" și chiar „pensant", fără care mașina nu merge, și că domnii ingineri pozitiviști care pretindeau că explică *totul* fără nici un rest, nu explicau, în realitate, prea mare lucru.

Este cazul însuși al omului de știință american Sorokin care, ca om de știință, se mărturisește adversar al oricăror explicații „animiste". Este împotriva unei „sociologii filosofice" și pentru o „sociologie științifică" al cărui obiect îl definește: „Pare să fie studiul, mai întîi, al *selecțiilor și al corelațiilor fenomenelor sociale... apoi al corelației între fenomenele sociale și nesociale... și, în al treilea loc, studiul caracterelor generale comune la toate clasele de fenomene sociale*" [11].

[10] Ernest Mach, *La Connaissance et l'Erreur*, Paris, Ed. Flammarion, 1908, pag. 25.

[11] P. A. Sorokin, *op. cit.*, pag. 551.

Sublinierile sînt ale citatului, dar tocmai cuvîntul cheie este nesubliniat, ca și cînd ar fi de la sine înțeles. Ce înseamnă oare „studiul", căci dacă este redus la expresia „se ocupă de" încă mare lucru nu e. Propriu-zis este aci formula obișnuită a științei pozitiviste: sociologia se ocupă cu descrierea legilor de succesiune și simultaneitate (a realităților și corelațiilor, bineînțeles, constante) dintre fenomenele sociale și cele nesociale. „Studiul caracterelor generale și comune la toate clasele de fenomene sociale" e o frază echivocă. Ar trebui să se știe care sînt „fenomenele sociale", ce înseamnă „caractere" și apoi „caractere generale", iar după aceste caractere generale și comune, ar fi bine și dacă am putea să știm în ce ar consta „studiul" acestora. Atît de pretențios și scrupulos, cînd reproșează altora poleitul cuvintelor fără conținut, Sorokin e convins că termenii săi au un conținut real, indiscutabil. În lumina definițiilor de mai sus, să mai arătăm că Sorokin cere ca știința să se ocupe numai de fapte, nu de „spirite", dar nu ne arată cum cunoaște faptele sociale. În orice caz, după autor, rolul omului de știință este să observe relații și corelații între fenomenele sociale.

Dar rămîne el aci? Ar fi să arate simple corelații științifice, vagi, problematice, evitînd cu grijă orice explicație. Ar fi așa de puțin, încît, propriu-zis, sociologia s-ar rușina de ea însăși. În realitate, nu are importanță pentru cercetarea științifică ceea ce afirmă odată un om, căci e fără semnificație și nu explică nicidecum esența lui. Cercetătorul serios va trebui să cerceteze anume comportarea științei și a omului de știință, dacă vrea să afle cauza erorilor și abaterilor reale, pentru că afirmațiile sînt abstracții, care nu angajează realitatea, iar comportarea este sub legea necesității și, prin aceasta, relevantă despre realitatea concretă.

Știința, omul de știință, ca și omul obișnuit, nu observă contradicțiile dintre afirmațiile lui și purtarea lui, căci sînt două regiuni de existență deosebite. Nici un filosof, nici un savant n-a scăpat, din păcate, decît rar, de contradicții între afirmații, și aproape niciodată de contradicții în comportarea științifică. E aci o modalitate de verificare inspirată din substanță. Astfel, uitînd de angajamentele luate, Sorokin respinge necontenit propunerile autorilor, pe care-i discută, și care semnalează relații și corelații, sub motiv că acestea nu „explică" toate fenomenele.

„În măsura în care teoriile acestea (teoriile esențiale ale interpretărilor fenomenelor sociale în terminologia psihologiei introspective) fac din experiențele psihice cauzele care determină dinamica fenomenelor transobiective, ele nu sînt decît o varietate de interpretare animistă... În acest sens, aceste teorii sînt antiștiințifice" [12].

Fraza de mai sus e în zonă perigetică, de aceea e indeterminată, se impune, deci, să transformăm citatul într-o experiență, dacă nu apogetică, așa cum e întreaga lucrare, cel puțin mai semnificativă. Afirmația de mai sus este întregită, prin următoarea pretențiune, în continuare.

„O « idee », un « apetit », « o dorință », ca experiențe pur psihice pot oare să influențeze receptorii, conductorii și motorii sistemului nervos și ai mișcărilor corporale, în același timp și fenomene transubiective, astfel ca lupta pentru existență sau scăderea natalității etc. — iată problema care trebuie s-o înfrunte aceste teorii."

O corelație între dorința de făcut avere și emigrare. Mărturisim că afirmația sa ne surprinde și că nu ni se pare exclusivă o corelație între anume apetit și creșterea sau scăderea natalității, dar „cum" anume un asemenea „apetit" poate să influențeze receptorii, conductorii și motorii sistemului nervos și mișcările corporale, și, pe deasupra, să influențeze sporul natalității este în sensul lui „de ce" se întîmplă, o problemă socotită metafizică, iar în sensul „comportării", al lui „cum se întîmplă", un act ale cărui amănunte, dacă le vrea sociologia științifică, le poate avea relativ ușor, nu fără să pară însă oarecum indiscretă. În orice caz, pretenția ei că asemenea fenomene se pot întîmpla fără „animism" sau fără un minim de „vitalism" e surprinzătoare.

Iată, deci ce decalaj se creează, în comportare, între afirmațiile teoretice ale științei despre propria ei modestie și pretențiile excesive, pe care le manifestă în activitatea ei specifică, decalaj pricinuit de nesinceritatea modestiei, pe de o parte, iar, pe de alta, de nevoia unanim simțită ca rolul științei autentice să depășească această modestie ipocrită. Omul de știință de azi nu poate dovedi că știe mai mult, dar, cînd vorbește, are aerul că știe despre toate.

Revenind la tema acestei digresiuni, la lămurirea termenului *explicație*, vom da mai departe numai indicații

[12] *Ibidem*, pag. 467.

sumare, căci scopul esenţial era numai punerea la punct a „explicaţiei“ ştiinţifice. Amintim, deci, de „explicaţia logică“, în care „principiul explică faptul“, întemeiată pe tautonomie. Adevărata „explicaţie“, însă, este cea care decurge din antinomia noosică, din spontaneitatea voinţei, căci ea a servit ca model celorlalte pretenţii de explicaţii, căci în ea cauzalitatea e dată, uneori, în mod absolut. Este, în realitate, tocmai cauzalitatea care creează formele sociale şi este singura pe care sociologia adevărată nu o poate evita şi unde acordul dintre intenţie şi demers impune formula logică (chiar şi logica însăşi). Dar atunci explicaţia nu rămîne la succesiuni de fapte, ci devine substanţială, căci este vorba de facultatea de a iniţia cicluri istorice. O formă mai modestă a explicaţiei substanţiale este a cunoaşte sensuri şi semnificaţii, adică a identifica şi integra ierarhic cicluri, constituind substanţe. Este sensul larg al *explicaţiei substanţiale*, care stă la baza ştiinţei substanţei. Dar negreşit că expuneri mai amănunţite, aci, nu se pot face, fiindcă metoda pentru noi nu e decît un reflex al operei întregi, condiţionîndu-se reciproc cu ea sub condiţia indeterminării. Dacă ne-am ocupat mai larg despre explicaţia în ştiinţa de azi, am făcut-o cu referinţă la o operă cunoscută care este opera ştiinţei însăşi, şi dînd un „exemplu“, pentru că „exemplul“ are o anume funcţie în metoda substanţială, mărginindu-ne la un singur autor, pentru ca să realizăm o experienţă apogetică, pe cît cu putinţă, nu riscînd citate care, prin minimul oferit, rămîneau în indeterminare, cum este cazul cu orice citat redus.

Rămîn de o parte, bineînţeles, atîtea sensuri, în care explicaţia e folosită în grabă şi neglijent (o facem şi noi adesea), în loc de „a lămuri“, de „a arăta“, de „a expune“, de „a descrie“ sau, cum spune Kant, în loc de „a prezenta“, aşa se spune în anatomie.

1) Cu toate afirmaţiile contrarii, ar mai fi sensul redus din „Verstehen“ [120], dar „Verstehen“ nu e însă decît o formă confuză a intuiţiei, anterioară chiar intuiţiei bergsoniene, o cunoaştere prin analogia trăirii, ridicată la rangul de metodă în ştiinţele noologice. Dilthey [121], ca toată filosofia romantică, avînd sensul totalităţii concrete al vieţii plenare, sfîrşeşte, pare-se, într-o „trăire“ neştiinţifică, într-un istoricism relativist, în care sensul de structură este întîmplător şi e tocmai cel opus sensului pe care îl dăm noi fe-

nomenului. Trăirea nu este tot una cu simpla totalitate, ci, dimpotrivă, este experienţă, structură.

De altfel, înainte de contribuţia hotărîtoare a lui Husserl, prin teoria esenţelor şi a intuiţiilor esenţiale, nu poate fi vorba de un intuiţionism, care să poată fi luat efectiv în consideraţie, din punct de vedere ştiinţific, căci, din lipsă de structură, rămînem în plin romantism filosofic. În asemenea condiţii, metoda indicată prin „Verstehen“, deşi are sensul experienţei apogetice, din lipsă de autentică structură, ajunge tocmai la rezultate opuse. Dilthey pare că vrea „să facă metoda ştiinţelor noologice independentă de a ştiinţelor naturale“, pe cînd, reexaminîndu-le atent şi pe una şi pe cealaltă, noi vrem să le arătăm ca simple derivaţii dialectice ale unei metode unice, cea substanţială şi, deci, autentică. Cînd sînt modeste, ştiinţele fizico-chimice arată, uneori, că nu vor să explice „de ce“, ci numai „cum“. Dar acest „cum“ este plin de el însuşi, de echivocuri atunci cînd „cum“ nu este o explicaţie, ci o descriere. Dar niciodată spiritul ştiinţific, mai ales în ştiinţele spiritului, n-a rămas la acest „cum“ al permanenţelor, pe care fizica şi chimia, chiar dacă l-au uitat, în semnificaţia lui reală, îl regăsesc cu multă cuminţenie, de la începutul acestui veac, şi sensul lui *„a explica cum“* este mai curînd „a arăta în ce mod“, ceea ce nu impune consecvenţe logice, deşi termenii pot fi nepotrivit folosiţi unul pentru altul. Dar, cu atît mai mult, se pune întrebarea în ce mod vor să explice ştiinţele noologice? Răspunsul e foarte greu de dat, căci, în fond, ele năzuiesc spre o iluzorie explicaţie, fără explicaţie, în fond, pe care o bănuim din reproşuri. Sorokin arată, cu dezamăgire, că „teoriile instinctiviste nu sînt decît forma epurată a unei interpretări animiste. Înapoia omului şi a activităţilor lui, ele plasează un oarecare număr de spirite numite instincte“[13], iar noi avem, dintr-odată, bănuiala adevăratei sale orientări sau adevăratelor sale aşteptări. Sorokin viza, în realitate, o explicaţie intimă absolută a actului însuşi, acolo privea aşteptînd; el vrea să vadă cum instinctul e cauza familiei şi, dacă nu vede acest lucru, atunci denunţă explicaţia ca o explicaţie prin „spirite“, animistă. Noi întrebăm: ce importanţă ar avea dacă, într-adevăr, ar fi, în actul în discuţie, activ un spirit, dacă autorii dis-

[13] *Ibidem*, pag. 437.

cutați ar fi izbutit să arate permanența și regularitatea fenomenului? Oare nu aceasta era în discuție? Oare cînd fizicianul „explică“ mișcarea motorului prin energia electrică nu recurge tot la un spirit pe care-l numește electricitate, așa cum autorii citați numeau instinct o altă formă de cauză de act?

Această mentalitate este, de fapt, a întregii științe experimentale prelungite, prin inadvertență, în zona noologică și pricina ei este că aceste științe oscilează între două poziții, cea materialistă și cea spiritualistă, deși afirmă, totdeauna, că se abțin de la orice poziție metafizică.

Pe de altă parte, drept e că, dacă nu ar opta pentru una din aceste poziții — de multe ori alternativ — e probabil că ar trebui, pur și simplu, să renunțe la orice activitate științifică, pentru că în zona preocupărilor lor, simpla constatare de legi de simultaneitate și succesiune nu e posibilă. Încît, chiar atunci cînd nu fac spiritualism, nici materialism, cînd se mulțumesc să facă pozitivism autentic nu izbutesc, și e explicabil de ce, nimic. Pentru că obiectul științei lor nu se pretează la acea universalitate (aproximativă în concret) care singură justifică științele fizico-chimice. Așa cum există superstiția nemărturisită a explicației metafizice fără metafizică, există, la cei mai moderați sociologi, cel puțin superstiția „explicației“, așa cum e în fizică și chimie, adică necesitatea și universalitatea afirmației. Iată, de pildă, rezerva pe care o reproducem între ghilimele: „Dacă efectele de mai sus sînt cu adevărat manifestările instinctului patern și matern, cum mai putem explica atunci faptele de asasinat, de tortură și de persecuție a copiilor de către părinți, fapte care sînt comune în grupurile primitive și, de asemenea, sub o formă îndulcită, în societatea modernă“[14].

Și încă mai departe, nemulțumit că se atribuie prea diferite manifestații așa-zisului instinct gregar: „Dacă toate aceste fenomene sînt realmente manifestarea aceluiași instinct, este o dovadă excelentă că acest instinct nu există, pentru că un instinct cu manifestări atît de divergente nu e nicidecum instinct“[15]. Sau: „E oare de mirare că, dînd asemenea explicații, fiecare e liber să închidă în om atîtea instincte diferite cîte îi plac? Este însă evident că aceasta înseamnă să explici obscurum per obscurius“[16]. E de remarcat, aci, că Sorokin are o anume concepție despre instinct, și această anume concepție pare că vrea ca instinctul să fie logic cu el însuși. E ceea ce ni se pare nouă păcatul capital al spiritului științific de azi, care se crede rațional și nu e decît logicism.

[14] *Ibidem*, pag. 438.

[15] *Ibidem*, pag. 436.

Evident că în orice concept trebuie să găsești ceea ce ai pus și nu trebuie să uiți, nici o clipă, că este vorba despre ceea ce ai pus. E posibil ca autorii despre care e vorba să fi pus în concepte lucruri nepotrivite, dar motivele pentru care Sorokin le refutează nu sînt motive științifice, în sensul în care concepem noi știința.[17]

Acest logicism e, în fond, acea concepție care se vrea verificată în științele noologice, după criteriile științelor fizico-chimice — dar e și aci o iluzie încă — căci, în realitate, e după criteriile logicii, pur și simplu, ale cărei legi sînt necesare și universale, despre această necesitate și universalitate urmînd să vorbim mai tîrziu. Dar acesta-i conceptul de lege strecurat din logică în matematică și din matematică în știință. Desigur că, necontenit, s-a vorbit de contingența legilor din natură, că fizicienii substanțiali atrag luarea aminte, ei înșiși, asupra pseudoexactității legilor fizicale, mai mult chiar în sociologie, de atîtea ori, între alții și V. Pareto [122], a atras luarea aminte că nu e vorba decît

[16] *Ibidem*, pag. 438.

[17] Nu e locul să ne ocupăm aci de „instinct“ mai de aproape, căci acesta va ocupa un capitol anume în cartea despre ortogeneză, totuși putem arăta, de pe acum, că instinctul poate foarte bine să fie o realitate din două momente, anume, primitiv, o tendință orientată supraindividuală, iar modalitatea specifică o structură, despre care nu putem anticipa mai mult aci, ca să nu creem o digresiune prea mare. O tendință este o tendință și nimic mai mult, de asemenea, o impulsiune. Ea nu trebuie interpretată psihomorf, cu o psihologie logicistă. Nu poate fi înțeleasă, ci intuită. O tendință nu e mai mult decît o tendință și tocmai de aceea poate să ducă și la efecte contrare. Ea nu e decît unul din factori, o variabilă, dar celălalt nu este un singur factor pasiv, omogen, indiferent, dimpotrivă, e vorba și acolo de un număr oarecare de factori. Așa încît cine zice tendință, nu zice numaidecît și rezultatul psihomorf, ci trebuie să știe că între tendință și rezultat sînt încă verigi și că rezultatul poate să fie tocmai pe dos. Așa cum bumerangul, deși e aruncat în sus într-o direcție, ocolește și se întoarce, tot astfel „instinctul sexual“, dezorientat, poate să ducă la distrugerea obiectului dorit.

de „aproximații succesive“, după ce — și Sorokin însuși îl citează — declarase că n-au ce căuta în această știință categoriile necesității, ale modului inevitabil, ale adevărului absolut sau ale determinismului absolut, sociologia „nefiind decît descripția faptelor și a uniformităților lor“.

Găsim însă aci o mică dramă a spiritului științific care, îngenunchiat, face declarații de modestie, mulțumindu-se cu o știință descriptivă, dar care, numaidecît dezmeticit, dîndu-și seama de insuficiența acestui fel de știință, renunță și revine la vechile obiceiuri, la explicații de logică și logicism. Și este adevărat că nu poate face altfel, că nu are de ales decît între două rele. De fapt, mai este o soluție, care nu e soluție, ci numai un refugiu la nevoie, un paliativ. Este, ceea ce s-a numit, soluția „bunului simț“, devenit, în anume sens, așa cum remarcă E. Mach, metoda științifică modernă sau, dacă vreți, simularea de metodă ajutătoare. În știință, metoda „bunului simț“ se traduce prin a spune una sau alta sau, pe rînd, și una și alta, uneori, a spune cu abilitate nici una, nici alta, dar, în realitate, a rămîne agățat, practic și cuminte, de fapt, ca de un colac de salvare. Dar bunul simț, chiar evoluat în știință cum pretinde Mach, nu este o metodă de cunoaștere, ci e, mai curînd, o metodă de a activa și de a crede. E un act de credință în fapt, în consecință și consecutiv, în succes. E probabil că teoriile despre caracterul practic, pragmatic al inteligenței se potrivesc mai bine unui anume fel de inteligență, care e „bunul simț“. E un mod practic de a evita greșelile grosolane, care pun în pericol existența însăși a omului, respectiv a științei, dar actul și demersul bunului simț, diferă antitetic de vederea noosică și inteligența cunoscătoare. De altfel, succesul însuși e de ordinul hazardului, deci, statistic și apare ca „succes“ ulterior. E un demers orb, de judecată, deci logic, un act de credință și precredință, care ține loc de prevedere. E o dibuire metodică, specific metodică, aceea care procedează prin evaluări de 50 la sută — roșu sau negru — prin aproximații succesive — tot cu ochii închiși, încercînd să se apropie de medie care, tot oarbă, este soluția ideală a bunului simț [123]. În acest sens, noi vedem în *bunul simț* adevărata formă evoluată a instinctului, nu îl vom confunda cu inteligența, cum face Bergson, căci nu e decît un „Ersatz“ al ei. Criteriul bunului simț ca și al instinctului este reușita, adică existența mai departe

Dar, în modalitatea „bunului simț“, metoda de comportare practică este totdeauna viciată de originea ei dialectică și, pe deasupra, se dublează cu o încercare de cunoaștere și ambiții de concepție opusă în pretenții comportării împăciuitoare, care trădează și mai mult viciul dialectic. Teoretic, adică atunci cînd își îngăduie să uite necesitățile practice, bunul simț este strict logicist, vrea ordine clară absolută, universală: trebuie să fie „sau una“, „sau alta“. Căci orb, el nu poate porni de la realitate, ci de la concept. Vrea explicații logice. Vom arăta la capitolul cuvenit cum de se împacă acest dualism al omului de serie biologică și al științei, făcut dintr-o serie practică, acceptînd toate compromisurile, paralelă intermitent cu o altă serie conceptuală în care vrea limpezime logică, universalitate, absolut. În știința de azi este același lucru. Aceeași soluție dialectică de „50 la sută“.

[E probabil că teoriile despre caracterul practic și pragmatic ale inteligenței se potrivesc mai curînd inteligenței anume practice, anume „bunului simț“, care e un mod practic de a evita greșelile grosolane sau cel puțin greșelile evidente. Formulele bunului simț sînt procedee practice și, prin orientarea lor, se aseamănă cu soluțiile și vederile substanțiale, deosebirea fiind în aceea că, pe cînd soluțiile de bun simț sînt mai curînd act de credință și judecată, soluțiile substanțiale sînt soluții de vedere, de structură și ierarhie în structură. Poate că ar trebui chiar să păstrez pentru aceste soluții de credință exclusiv termenul de sens, care nu implică oarecum structura și să păstrez semnificația pentru substanță: ce sens are punctul deasupra lui i?

Astfel, chiar sensul de substanțial are surogatele lui de bun simț, care abundă în conversațiile, discuțiile și lucrările curente: important, esențial, „care e sensul exact“? „vino la fapt“; „despre ce e vorba?“, venir au plus pressé, primordial, superior, maximum, concentrat, cu sens, sensul, orientat, discriminat, discernămînt, cu regulă aproximativ succesivă, ordine, axial, penetrație în vedere, judecată etc. E, însă, destul să se vadă această listă ca să se înțeleagă precaritatea acestor termeni proveniți din cicluri concrete atît de felurite și care nu sînt decît o bănuială a semnificațiilor reale. Misiunea unei doctrine a substanței este tocmai să puie, în locurile acestor surogate de expresie, acestor vagi

indicații, structuri reale și să depășească necontenit ciclurile pînă la concretul istoric. Astfel *stabilirea structurii faptului, care e acceptat de știință, într-o formă aproximativă și globală, poate fi începutul unei noi ere în cultura substanțială.* „Faptul" este piatra de încercare a reformei științei și de soluțiile greșite, care i s-au dat pînă acum, se leagă rătăcirile doctrinelor de pînă azi. Socotit ca simplă aparență incertă sau ca singură realitate, criteriul oricărei existențe, iată Scylla și Carybda filosofică. În realitate, atunci cînd nu s-a ajuns la aberații s-a ignorat adîncimea problemei și s-a trecut cu bun simț pe de lături, cum s-ar trece toată noaptea cu seninătate pe un drum de-a lungul unei prăpastii.]

Sorokin are grijă să precizeze, deși a declarat că instinctele îi par, mai curînd, un soi de spirite, „lectorul va nota că, în toată critica precedentă, eu n-am negat existența instinctelor. Ca să vorbim în felul filosofilor germani, critica nu a fost o critică « imanentă ». Am considerat drept « acquise » existența instinctelor și, în virtutea acestei presupuneri, am încercat să arăt defectele teoriilor existente. Pentru metodele care preced, aceste teorii trebuie recunoscute ca defectuoase și imperfecte (?)[18] cu toată partea de adevăr pe care o închid. Această parte de adevăr o vom pune în lumină"[19].

Ceea ce pune în lumină, cu o punctualitate și cu o „obiectivitate" într-adevăr excepțională, este interpretarea fenomenelor de mai sus prin teoria behavioristă [124] (care, după omul de știință, evident, are meritele ei și ea, dar are lipsuri și trebuie să facă loc alături teoriei introspecționiste) [125], din care reținem numai ceea ce ar fi cuprins în următoarea concluzie: „Acest studiu a convins pe autor de rolul important al reflexelor necondiționate. Cu toate că formele concrete ale reacțiunilor « de obținere de alimente » pot să varieze și cu toate că un mare număr dintre ele sînt « acquises », cu toate acestea, direcția conduitei către « obținerea de alimente », mai mult « reflexele alimentare », începînd cu discernămîntul (!)[20] obiectelor proprii și improprii pentru hrană, cum și mecanismul fundamental, care

[18] Semnul de întrebare este al nostru.
[19] *Ibidem*, pag. 439.
[20] Semnul mirării este al nostru.

controlează esențialul procesului de nutriție etc., sînt sigur înăscute"[21].

Acum, pudoarea metodică a omului de știință e împăcată. A găsit că nu poate accepta o teorie prin instincte, care ar fi niște spirite etc., dar acceptă o „direcție de conduită", mai multe „reflexe alimentare", începînd cu „discernămîntul obiectelor proprii și improprii pentru alimentare" etc.[22] În realitate, de îndată ce ai acceptat direcții înnăscute, ai acceptat esențialul, cînd uneori mai accepți și un reflex de „discernămînt înnăscut", ai acceptat mai mult decît era necesar, de altfel, tot protestînd. În realitate, sau cuvîntul „înnăscut" are sensul lui cinstit, cînd e vorba de tendință sau nu e decît o tautologie, căci, evident, corpul însuși, așa cum e dat în esența lui, este „înnăscut".

Și, de aci, omul de știință trage o concluzie, de astă dată, opusă celei obiective: asta vrea să spuie că „teoria extremă a « mediului » nu se poate susține din punct de vedere al comportării"[23]. Dar nici teoria psihologică a comportării nu va putea fi acceptată fără tot felul de studii noi și, mai ales, pînă cînd intensitatea relativă a diverselor reacțiuni condiționate și necondiționate nu va fi măsurată și pînă cînd indicele aproximativ al acestei intensități relative nu va fi întrevăzut, ceea ce reprezintă o condiție specifică spiritului științific de astăzi, prin ceea ce are excesiv și candid, în același timp. S-ar părea că s-a renunțat la legile și absolutul științific, fiind vorba numai de „intensitate relativă" (cum ar putea fi relativă o intensitate, rămîne însă o altă problemă), de indice aproximativ al acestei „intensități relative", ceea ce e atît de puțin, în fond, că uimește. În realitate, este vorba de „măsurătoare", obsesia veche a științei cantitative și nu e vorba de măsurat cîteva diverse reacții „condiționate și incondiționate", căci am văzut că acest termen marchează de fapt „direcții de conduită", discernămînt, mecanisme fundamentale, într-un cuvînt, instinctele atît de condamnate. Firește că e vorba

[21] *Ibidem*, pag. 456.
[22] Oricît de mult am strica austerității unei expuneri, nu putem să nu amintim à propos de această pudoare, anecdota în care un pețitor lăuda toate virtuțile unei fete de măritat: — E frumoasă, inteligentă, cuminte, harnică etc. — Cum, nu are nici un defect? și aci răspunsul pudic: ba, da, e puțin însărcinată.
[23] *Ibidem*, pag. 456.

să se măsoare comportarea respectivă, care e aspectul obiectiv totuși, adică să se măsoare „faptul". Se poate măsura intensitatea actului de a ridica trei kilograme cu mîna dreaptă, dar cum „măsori" iubirea unei logodnice care se îmbolnăvește de o lungă așteptare? Răspunsul științei este că a ridica trei kilograme cu mîna dreaptă este un fapt științific, pe cînd a veni 5 zile cu vaporul să vezi o ființă iubită nu e un fapt științific.

Dar, este evident că și noțiunea de *fapt* și noțiunea de *măsurat* și-au pierdut, pe drum, semnificația lor reală, care urmează să le fie restituită și, deci, esența lor să fie reîncadrată.

Încă o dată, nu e, în acest comentariu, nici o intenție de critică anume a cărții în chestiune, care pentru ceea ce vrea să fie este o lucrare excelentă, mai mult decît conștiincioasă. Noi am vrut numai să ilustrăm aci procedeurile și superstițiile spiritului științific.

Toată această atitudine este urmarea unei concepții logiciste, care recunoaște criteriul adevărului în acordul gîndirii cu ea însăși și care, între altele, caută „explicații" logice, adică încearcă să explice obscurul nu prin ceva mai obscur, cum am văzut că denunță cu severitate pe cei care greșesc, ci pornind de la clarități. Dar evident că și sensul „explicației" este denaturat de acest spirit științific descendent al bunului simț, căci bunul simț este, într-adevăr, de origine și factură logică, de vreme ce este o comportare, act de spontaneitate, care trebuie să fie de acord cu el însuși, adică cu intenția lui. Aci, explicația este în domeniul ei originar, dar, transplantată în cunoaștere, este aproape un non sens. Și, totuși, confuzia se face, în spiritul științific, în modul cel mai curent. Dar cunoașterea, care e gîndire concretă, adecvată, nu poate să meargă de la clar spre obscur, de vreme ce în concret e numai iluzia clarității. Altul e sensul explicației, dacă acceptăm cuvîntul în știință, propriu-zis. E un sens rațional, adică opus logicului, și e regretabil că s-a făcut pînă acum o atît de gravă și milenară confuzie între acești doi termeni. Raționalul e o categorie a gîndirii adecvate și criteriul lui este, nu acordul cu legile gîndirii, ci acordul cu realitatea necesară, este, deci, titlul evidenței concrete și el e dat apogetic în experiența apogetică. Sensul rațional al explicației este identificarea unui ciclu în concret, prin intuiții esențiale și integrări de

semnificații. Nimic altceva, căci restul este superstiție logicistă. Fizica și chimia, științe substanțiale, nu pornesc de la clar, ci de la căldură, lumină, magnetism, electricitate, pe care nu le explică. Prin urmare, se confundă și se folosesc amestecat, în „spiritul științific", cele trei soiuri de explicații și, respectiv, cele trei moduri ale cauzalității, și anume: explicația metafizică, irealizabilă, cu cea logică, uneori absolută, alteori aproape de absolut, și, în sfîrșit, explicația rațională, care e substanțială. Cea dintîi nu are sens pentru știință, cea de a doua, aplicată în mod absolut, duce la antinomia începutului, pe cînd ultima este singura care merită numele de explicație științifică. Fizica și chimia, științe substanțiale, știu să se ferească de explicațiile metafizice, ele nu explică electricitatea, își dialectizează, însă, comportarea în logica experimentală, pentru că nu au semnificația propriei lor substanțialități. Și cu asta avem și o soluție pe care „spiritul științific" descendent al bunului simț nu o vedea și oscila orb între o metodă logicistă și una descriptivă, de naivă înregistrare, și șovăia fiindcă își dădea seama că e pericol cînd se izbea la stînga și la dreapta și atunci căuta, cu înțelepciune ancestrală și practică, o cale de mijloc între dogmatismul rigid și intuiționismul fluent. Era o metodă dialectică între a „explica" totul și a renunța dezamăgit la orice explicație. Adevărul este că, aci, soluția, care era căutată și nu putea fi găsită, era soluția substanțială.

Alături de toate acestea, „spiritul științific" își mai consideră ca o particularitate „specifică", să zicem, obiectivitatea lui, dar e locul să spunem că pînă și sensul obiectivității s-a pierdut, pe drum, în știința modernă. Obiectivitatea este, propriu-zis, evoluția în subspecie a esenței transcendentale a obiectivării. În sensul științific originar, obiectivitatea însemna numai respectul adevărului, adică emanciparea de sub, ceea ce Bacon [126] numea, „idola mentes".

Dar logicizarea procedeului duce la antinomia logică, căci prescrierea obiectivității este o prescripție morală, nu una științifică, iar uitarea acestui fapt duce la absurditate. Obiectivitate nu însemna, deci, chiar și suspendarea judecății, atunci cînd judecata se impune.

Cu atît mai grav este cînd știința vrea să depășească materia, căci chiar biologicul nu admite o suspendare a ju-

decății. Iar atunci cînd e vorba de științele noologice, suspendarea judecății este antinomică și vom arăta de ce.

Iată, de pildă, această lucrare *Les théories sociologiques contemporaines* de Sorokin. Fiind o lucrare de sociologie este reprezentativă pentru înseși științele noologice ca atare, căci sociologia este apogeticul științei și, fiind o lucrare de expunere critică a doctrinelor noologice, este, am putea spune, dublu reprezentativă. „Spirit științific" în sensul peiorativ, autorul își manifestă în trei moduri stima pentru obiectivitate. În primul rînd, în sensul autentic al obiectivității, în sensul moral. Expune structura diverselor doctrine, în limite impuse de volumul cărții, cu o onestitate intelectuală, care pare să fie excepțională și bănuim că va fi confirmată și de cei care cunosc originalele rezumate. Obiectivitate, în sensul acesta, nu înseamnă numai imparțialitate, ci un soi de simpatie înțelegătoare cu autorul expus, sporită printr-o muncă atentă, cu dorința de a rezuma fidel părerile. Mărturisim că ne-a fost, personal, în condițiile grele în care am lucrat, de multă utilitate această lucrare și am regretat că am consultat-o atît de tîrziu, de o putem folosi numai în adaosurile ulterioare.

Al doilea mod de a fi obiectiv al autorului este într-o suspendare a judecății, printr-o anulare a ei automată. E cu atît mai grav pentru spiritul științific, cu cît fiecare capitol al lucrării este urmat de un subcapitol intitulat: *Critica*, după ce, de altfel, fiece autor, în parte, a fost supus și el unor concluzii critice. Critica este stereotipă, automată și „obiectivă". Se arată despre fiecare teorie *că nu explică toate faptele*, că explică doar o parte din ele, și, ca atare, doctrina se respinge. Și acest lucru arătat cu un calm egal, care numai rareori își iese din sărite. Dar ce semnificație *are acest fapt însuși*, spiritul științific nu s-a întrebat pînă acum, nu numai în lucrarea de față, dar pare-se că nici într-alte lucrări de alți autori. Noi vom face din însăși explicația acestui fapt un temei de lămurire, atunci cînd vom arăta semnificația semnificației. Deocamdată, spiritul științific, ignorînd cu totul semnificația, procedează tocmai pe dos, caută cu îndîrjire o doctrină care să „explice" toate faptele, înlăturînd tot ceea ce i se oferă, automat, după criteriul de mai sus, dîndu-și doar oboseala cu atît mai superficială, cu cît doctrinele, opuse între ele înseși, își furnizează opozițiile. Operă înalt dialectică, indiscutabil, dar unde e critica, și, mai ales, unde e știința?

Dar dincolo de acest automatism al bunului simț, care ignora semnificațiile concrete reale, spiritul științific alunecă dialectic spre falsificarea directă a semnificațiilor, căci refutarea unei teze are sens numai în numele unei viziuni a adevărului, nu în numele unui principiu, în speță, în numele principiului dialectic al „legii științifice", care să verifice toate cazurile. De o parte, deci, falsificare din ignoranță, de altă parte, emascularea completă a criticii, cu note acordate, nu după un criteriu real, fiindcă această „critică" nu-l are, (dar atunci care e sensul criticii?), ci după un procedeu automat de bun simț împăciuitor.

„Asta înseamnă că Școala (Școala teoriei rasei) [127] are dreptate cînd afirmă aceste diferențe între diversele tipuri rasice, dar greșește cînd exagerează."[24]

sau:

„Ceea ce precedă nu înseamnă negația completă a valorii cărții lui Coste. Cu toate erorile, ele sînt sugestive și stimulante. Parțialitatea lui Coste este un bun antidot împotriva parțialității altor teorii."[25]

Altă dată dă peste un autor pe care-l numește „pluralist" [128], termen care, însă, probabil, nu se potrivește lui Kovalewsky, care își bate joc „de cei care încearcă să considere procesele istorice ca o simplă ecuație cu o necunoscută."[26]

De altfel, orientarea „spiritului științific" este demascată de afirmații aproape indiscrete. „Această așteptare (adeverirea unei corelații) este coroborată, într-o oarecare măsură, dar excepțiile sînt așa de numeroase, că această corelație trebuie să fie privită ca destul de neperfectă." [27]

Încît, chiar dacă este o traducere nefericită prin termenul „parfaite", este totuși evident că se așteaptă la o corelație fără „excepție". Sau „În scurt, corelația în chestiune este tangibilă, dar are limitele ei etc." Și, încă, într-altă parte: „dar corelația este departe de a fi strînsă, generală și nelimitată"[28] și apoi despre alta „chiar dacă această co-

[24] *Ibidem*, pag. 228.
[25] *Ibidem*, pag. 220.
[26] Ghilimelele sînt ale lui Sorokin și textul al lui Kovalewsky.
[27] *Ibidem*, pag. 271.
[28] *Ibidem*, pag. 272.

relație există ea este foarte imperfectă și departe de a fi generală."[29]

De altfel, „spiritul științific" mai face afirmația care îi demască precaritatea:

„Acum care dintre aceste teorii este exactă? În primul rînd, faptul însuși al existenței acestor teorii ne face să ne îndoim de exactitatea tuturor. În al doilea rînd, datele statistice și istorice nu confirmă în întregime nici unul dintre aceste tipuri extreme."[30]

Într-o concluzie critică:

„Ca să rezumăm, pe scurt, această analiză, vom conchide că o corelație pare să existe între fluctuația densității populației, într-o societate dată, și buna ei stare economică, dar nu știm încă ce este exact din această relație."

Și, în sfîrșit, concluzia finală a cărții:

„Am făcut o lungă analiză despre teoriile generale ale școlilor sociologismului și psihologismului, despre ramurile lor diverse și despre studiile particulare. E timpul să formulăm o concluzie generală despre școli. Va fi scurtă. Nu e nici o îndoială că ele au contribuit, în mare măsură, să creeze știința sociologiei (?) Nu e nici o îndoială că ele au drept indiscutabil la existență (!). Nu e nici o îndoială că, dacă se vor continua studiile pe linia principiilor lor, se va realiza o bogată recoltă, dar cînd pretind să aibă monopolul studiului științific al fenomenelor sociale, și cînd ele pretind să considere procesul istoriei ca o ecuație cu o singură necunoscută, pretențiile lor nu sînt justificate și trebuie să fie respinse."[31]

Am pus semnul întrebării pentru că nu știam că știința sociologiei este creată, am pus semnul mirării pentru că nu știm ce înseamnă drept la existență în știință și am luat notă, în mod simplu, de respingerea lor pentru unilateralitatea lor, dar fară să vedem, din însăși critica lor, care este formula ecuației despre care e vorba, căci mi se pare că „această ecuație" nu este funcțională, ci o formulă „pluralistă", dialectică, gratuită și de „bun simț", căci, dacă fie care teorie contradictorie e continuată pe linia principiilor

[29] *Ibidem*, pag. 273.
[30] *Ibidem*, pag. 281.
[31] *Ibidem*, pag. 547.

ei, e greu de presupus să se realizeze o ecuație, căci e, mai curînd, vorba de o persistență în eroare.

Unde însă ni se pare că obiectivitatea depășește măsura este atunci cînd spiritul științific își suspendă judecata în așa măsură încît preferă să-și anuleze obiectul însuși.

Spiritul științific are, firește, obsesia faptelor, fără ca totuși să poată arăta anume faptele și, ceea ce e mai grav, fără să le cunoască semnificația. Toate teoriile sînt condamnate în numele faptelor. În realitate, oricînd, faptele justifică orice teorie vrei și nu dau satisfacție integrală nici uneia, fiindcă nu se trece de la fapt pur și simplu la teorie, ci de la semnificația faptului la teorie. Suspendarea judecății e o tendință care nu e învinsă nici de contradicțiile concrete și grija de a evita orice considerații ia forma unei fobii.

„Datoria unei științe nu este să aprecieze, ci să descopere fapte... în cazul de față să descopere dacă rasele sînt sau nu diferite și, dacă sînt, ce sînt aceste diferențe în mod exact."[32] Sau într-altă parte:

„Polemicile și argumentele lor sînt, de obicei, conduse sub forma unor judecăți de valoare, asupra influențelor „bune" sau „rele", „binefăcătoare" sau „dăunătoare" și „dezirabile" sau „indezirabile" ale războiului."[33]

Sau încă:

...„N. K. Mihailovsky și A. Lalande ne arată că termenii înșiși de « mai puțin perfect » și « mai perfect », în aplicațiile lor la organisme, nu sînt admisibili, pentru că acești termeni *sînt judecăți de valoare și, ca atare*, nu pot fi utilizați într-o știință biologică obiectivă."[34]

Rămîne întrebarea dacă sociologia, în spiritul științific, este o știință obiectivă, într-adevăr, pe urmă dacă și critica studiilor sociologice este științifică și obiectivă, în sfîrșit, dacă această carte este și ea un fapt și anume un fapt sociologic. Căci, dacă este astfel, și pare-se că după Sorokin nici nu poate fi altfel, se pune întrebarea de ce acest critic n-a rezumat mai multe cărți decît a făcut, de ce a rezumat anume unele și a trecut sub tăcere altele, de ce n-a rezumat mai puțin? Cu alte cuvinte, se naște întrebarea care a fost motivul preferințelor sale în ceea ce privește „fapte-

[32] *Ibidem*, pag. 228.
[33] *Ibidem*, pag. 255.
[34] *Ibidem*, pag. 168. Sublinierea este a noastră.

le"? formatul? culoarea copertelor? numărul paginilor? numărul de litere al titlurilor?

Ne e teamă că spiritul științific s-a contrazis, involuntar firește, și de data aceasta, căci o concluzie ni se pare că se impune: sau că faptele sociologice nu sînt fapte fizice, ci fapte de valoare, care presupun prealabile judecăți de valoare, sau că sociologia și critica sociologică nu au nici un sens. Am putea spune chiar că, pînă la urmă, spiritul științific a trădat știința.

De altfel, cu toată obsesia „obiectivității", întîlnim și contradicții brutale, care însă nouă ni se par inerente spiritului științific, căci o eroare nu se poate susține fără lapsusuri.

„Afirmația lui Carli este parțială. Caracterul deschis sau închis al unei aristocrații nu pare atît de important ca natura sa. Dacă aristocrația este biologic sănătoasă, dacă își ferește „sîngele" de contaminare prin excluderea tuturor elementelor defavorabile (eliminarea celor slabi, a copiilor slăbănogi, a membrilor debili), exclusivismul și endogamia par să se prelungească fără degenerescență... Dacă... această aristocrație poate să subziste și să guverneze cu succes."[35]

Pasajul întreg ni se pare urzit din „aprecieri" evidente și desigur că nu e singurul în această expunere. Nu faptul aprecierii însuși este lipsit de obiectivitate, căci, în fond, știința însăși are un criteriu de valoare, „adevărul", ci alegerea însăși a criteriului poate să fie neștiințifică. Din greșeală, deci, accentul a trecut alături. Teoriile sociologice nu se fac vinovate că folosesc orientarea spre valoare și judecăți de valoare, ci sînt vinovate, și aci cu toată știința însăși laolaltă, că încă n-au găsit un adevărat criteriu care să justifice judecățile de valoare [129]. Iată anume ceea ce aduce știința substanțială ca să rezolve dificultățile de acest soi: criteriul semnificațiilor substanțiale. Desigur omul de știință studiază, cu aceeași dorință de adevăr, și efectele noroiului, care stropesc pantalonii trecătorului, și petele solare, dar e greu de presupus că își suspendă judecata într-atît încît să le puie pe același plan. La fel, despre arta copiilor și arta lui Michelangelo. Nu sînt interschimbate cu indiferență obiectivă. Evoluționismul [130] însuși, acest

[35] *Ibidem*, pag. 295.

fiu al spiritului științific, identifică animale inferioare și animale superioare. În numele nici unei obiectivități, nu se poate pretinde aberația de a putea schimba, în mod indiferent, accidentalul cu substanțialul. Nu în suspendarea judecății este esența obiectivității, ci în evitarea motivelor subiective în judecată, ceea ce este cu totul, neapărat cu totul, altceva și e un sens pe care știința, trădată de spiritul științific, va trebui să-l regăsească.

„A înțelege" în sensul concret este a delimita intuițiile esențiale și apoi a le integra în structura intuițiilor substanțiale, făcînd din acestea criteriul adevărului. Propriu-zis, nu este vorba de o înțelegere, cît de o construcție adecvată, adecvarea fiind condiționată de posibilitățile de integrare și unificare în realitatea necesară ale celor două feluri de intuiții.

Ce înseamnă a „înțelege", în dialectică?

A admite (a impune, a pune) un principiu (sustras înțelegerii) și a găsi apoi deducțiile firești care să nu contrazică acest principiu. E necesară o vagă raportare la existența concretă, ca o cochetărie inutilă a verosimilului cu adevărul intuițiilor esențiale.

Criteriul era în înlănțuirea strictă, acolo, aci e în adecvarea la datele intuiției esențiale și, apoi, ale celei substanțiale.

A gîndi concret este a gîndi numai în prezența concretului, adică sub condiția polului necesității, este a menține indefinit, fără întrerupere, într-o prezență riguroasă, polul noosic și structura concretului și a ști că titlul de raționalitate al acestui concret e cu atît mai slăbit cu cît prezența este mai puțin riguroasă.

Necontenită prezență, obținută și prin transferarea substanțialității concrete, dar necontenită prezență — iată condiția unei metode adecvate.

În centrul indefinit al transferărilor, prezența noosică e ca un control al depozitului în bancă — iată condiția consecventă a metodei concrete.

Tot ceea ce e primit fără acoperire imediată este primit cu titlul provizoriu, și nimic, sub nici un cuvînt, nu poate prevala asupra *prezenței concrete*, care, fiind structură esențială de esențe, e criteriul absolut, dar numai cu titlul cu care e dată.

O gîndire subordonată necesității, gata pentru toate surprizele necesității, neinvocînd niciodată nici un criteriu logic, în fața realității necesare, renunțînd să impuie legile ei unui concret care o implică și o depășește, neavînd ca ultimă instanță decît instanța evidenței noosice, atît cît se poate verifica o evidență, și neputînd invoca fixarea definitivă a nici unui titlu de semnificație — iată condiția istorică a metodei concrete substanțialiste.

TEORIA CUNOAȘTERII. PROBLEMATICA CUNOAȘTERII

NECESITATEA UNUI NOU EXAMEN

Problema fundamentală a filosofiei a devenit, în timpurile moderne, de pe planul cauzei prime, a ideii logice și a sufletului, *problema cunoașterii.*

Răsturnarea cea mai completă a produs-o Kant supunînd unui tribunal critic, cum spune el, însăși facultatea de cunoaștere, rațiunea, ca să vadă: *cum este cu putință cunoașterea?* pentru ca abia după ce va rezolva această problemă, care condiționa însăși posibilitatea filosofiei și a științei, să facă un inventar a ceea ce cade în domeniul cunoașterii și a ceea ce e în afară de posibilitățile cunoașterii.

Rezultatul examenului kantian a fost o hotărîtă limitare a posibilităților cunoașterii la domeniul fenomenelor [131], cu excluderea lucrului în sine [132] transcendent. Era o limitare, dar acceptată de filosofie, căci, deși limitată, cunoașterea a părut, astfel, consolidată, și anume a părut consolidată cunoașterea fenomenelor din cadrul istoric.

Critica lui Kant n-a împiedicat, cu alte cuvinte, știința, nici cea a lumii externe, nici cea a eului intern. El pusese limite așa de îndepărtate, încît ele nu jenau deloc nici un demers științific. Datele excluse erau în afară de cadrele istorice, de fenomene. Dar fenomenele înseși erau obiecte de cunoaștere consolidată. *Întrebarea pentru noi e, însă, dacă, și așa limitată la istorie, cunoașterea e într-adevăr posibilă, și cum e posibilă.* Kant pare că nu se îndoiește deloc de posibilitatea cunoașterii, a ceea ce el numește „rațiune", încît o și supune la un examen complet și, în definitiv, ingenios, menit să ne arate cum din însăși analiza rațiunii se pot deduce transcendental limitele ei, dar, odată limitată, cunoașterea nici nu i se pare că mai poate fi în discu-

ție. Kant nici nu se gîndește — cum înainte de teoria cunoașterii, filosofiei nici nu i se punea și problema unei critici a cunoașterii — că însăși cunoașterea atît cît a lăsat-o, trebuie pusă din nou în discuție, și atît de mult, încît această discuție ia în cercetare însăși teoria rațiunii ca să se vadă dacă o teorie a rațiunii (și luăm rațiunea în sens kantian) [133] e *posibilă* și *cum e posibilă*. Trebuie să spunem că meritul cel mare al lui Kant rămîne o critică a cunoașterii, care a limitat filosofia la istorie — excluzînd o cunoaștere a lucrului în sine, dincolo de istorie. O filosofie în acest sens n-a mai fost cu putință după Kant — căci, ulterior, istoria a devenit metafizică — ceea ce a fost cîștigat a fost cîștigat și nimic nu se poate întoarce aci. Dar cunoașterea internă „a facultăților", confuzia despre sensul fenomenelor în lumea *interioară*, problemele conștiinței sînt atît de nelămurite la Kant, încît cîștigul critic care fusese atît de definitiv, pentru lumea externă, n-a mai fost un cîștig critic, ci dimpotrivă. Sistemele găsite în lumea externă s-au retranșat în cea interioară și au răsărit sistemele metafizice, idealiste ale eului, ale conștiinței și ale psihologicului. Și nici nu era greu, fiindcă însuși Kant dădea un exemplu rău. El vorbea despre rațiune ca facultate internă cu un dogmatism care nu putea să nu dea roade greșite. Gîndirea și operațiile ei, i s-au părut lui Kant fenomene și asupra lor nu putea încăpea discuție că sînt supuse cunoașterii. Pare cert că pentru Kant ceea ce considera ca lucru în sine era substratul existenței însăși, că numai el nu poate fi cunoscut, că, de pildă, operațiile gîndirii și ale cunoașterii erau „fenomene", în sensul său, care puteau fi obiect al cunoașterii și de care el s-a și ocupat, propriu-zis le-a considerat soluționate, deși abia azi vedem că nu sînt soluționate de loc.

Avem însă impresia că însăși cunoașterea istorică trebuie să fie supusă unui nou examen, fiindcă limitele cunoașterii, așa cum le-a lăsat Kant, sînt încă prea largi și că aci, în cuprinsul fenomenelor, ca să întrebuințăm în treacăt un termen pe care nu-l socotim propriu, cunoașterea trebuie amendată.

Motivul acestei retranșări îl vedem noi nu numai în zăpăceala științifică, în ceea ce privește psihologia cunoașterii, care a urmat filosofiei kantiene, ci și într-un dat evident,

și deci absolut, care ni se pare plin de consecințe, căci ne indică noi zone excluse de la cunoaștere.

[Reducerea atît de considerabilă a cîmpului concret al cunoașterii, prin indicarea atîtor zone de indeterminare, va provoca desigur o mare dezamăgire printre iubitorii fanatici ai științei, dar poate că și mai mare va fi nemulțumirea filosofilor raționaliști, cînd însuși caracterul cunoașterii va fi schimbat prin renunțarea la certitudinea apodictică și se va propune acceptarea certitudinii substanțiale. Celor dintîi, celor care așteptau de la știință dezlegarea tuturor tainelor universului, le vom aminti cuvintele cu care Kant, creatorul filosofiei criticiste, justifică limitarea uzului intelectului pur și a categoriilor la experiență.

„Dar dacă el (intelectul) nu poate distinge dacă anumite probleme se află sau nu în orizontul lui, el nu este niciodată sigur de drepturile și de posesiunea lui, ci trebuie să se aștepte la diverse mustrări umilitoare, cînd (cum e inevitabil), depășește neîntrerupt hotarele domeniului lui și se rătăcește în erori și iluzii" [1].

Desigur că, în anume sens, criticismul [134] are dreptate, căci de multe ori o limitare a teritoriului cunoașterii se compensează prin consolidarea a ceea ce a rămas și acesta este cazul substanțialismului, dar nu e al criticismului însuși. Pentru că deși Kant a limitat cu multă chibzuială ceea ce trebuia să rămîie în afară de pretențiile intelectului, el a fost totuși extrem de generos cu acest intelect, căci i-a lăsat mult mai mult decît i se cuvenea, întinse zone de indeterminare, pe de o parte, și i s-au atribuit, pe de altă parte, puteri pe care el nu le avea, anume acelea de a contribui, prin spontaneitatea sa, la crearea exclusivă a ordinii în lume, reducînd grav, prin aceasta, alt teritoriu care nu trebuia redus numai de dragul intelectului, chiar dacă acest teritoriu redus de el e cunoscut într-un mod mai puțin ortodox. Din păcate, mai tot aportul filosofiei kantiene cade prin ceea ce avea inovator în zonele de indeterminare, astfel e cazul lucrului în sine, al intuiției, al percepției, al transcendentalului cu categoriile sale, al conceptelor pure și al principiilor pure și, în sfîrșit, al însăși acelei revoluții filosofice

[1] Imm. Kant, *op. cit.*, pag. 244.

coperniciene, care nu e dată în experiența apogetică, ba, dimpotrivă, este o evidentă evoluție în subspecie absolutizantă a spontaneității intelectului empiric. Nu noi vom spune că, protejat de criticism, intelectul, fie transcendental, a depășit neîntrerupt hotarele teritoriului său și s-a pierdut în aiureli și iluzii, dar chiar cei mai fanatici adepți ai filosofiei kantiene au fost nevoiți să recunoască nenumăratele și gravele incertitudini în care se aflau temeiurile înseși ale idealismului transcendental, căci eroarea gravă a lui Kant este de a fi analizat, în *experiență perigetică*, unul din momentele de indeterminare specifică, dacă putem spune așa, cuplul concret materie și formă, atribuind materia senzației și forma intelectului transcendental și încercînd să determine, el însuși, partea de contribuție a fiecăruia. Lunga notă din ediția a doua ca și exasperatul capitol al III-lea din cartea a II-a a *Analiticii transcendentale*, în care el se contrazice și se mărturisește aproape învins, sînt o dovadă în această privință.

„Dar că acesta e cazul și cu toate categoriile și cu toate principiile scoase din ele rezultă clar din faptul că nu putem defini real nici una din ele, adică nu putem face inteligibilă posibilitatea obiectului ei, fără a ne raporta îndată la condiții ale sensibilității, prin urmare ale formei fenomenelor, la care, prin urmare, ele trebuie să fie limitate, ca singurele lor obiecte, fiindcă dacă se înlătură această condiție, dispare orice semnificare, adică orice raport la obiect și nu mai există exemplu care să poată face conceptibil ce anume obiect este propriu-zis gîndit sub astfel de concepte"[2].

Renunțînd la a mai face inteligibile conceptele sale înseși, filosofia transcendentală adaugă la această resemnare („conceptele fără intuiții sînt goale"), în aceeași frază, după cum vedeți, afirmația surprinzătoare că aceste concepte le putem defini dacă ne coborîm la condiții ale sensibilității, deci ale formei fenomenelor. Afirmația este de două ori surprinzătoare, chiar din punct de vedere kantian. Întîi, ca să folosim formula sa, *de fapt*, fiindcă el însuși n-a putut determina necum defini aprioric, adică în mod necesar numărul și felul categoriilor pure, dovadă că ele nu au fost acceptate și au fost mult discutate de urmași, iar, în al doilea rînd, *de drept* fiindcă era aici o contrazicere esențială a criticii transcenden-

[2] *Ibidem*, pag. 246.

tale, căci trimițîndu-ne la fenomene, ne trimitea la o cunoaștere empirică, fără necesitate și universalitate. Pe deasupra, critica substanțialistă ar mai putea adăuga postulatul ei de indeterminare: materie și formă sînt abstracții logice, care reintegrate în experiența perigetică — în care totul e dat indiviz pe un suport unic — ar putea să-și capete determinarea logică.

Mai adăugăm o observație asupra caracterului paradoxal al *„conștiinței pure"* [135] și al *„unității transcendentale a conștiinței de sine"* [136]. Fiind concepte pure n-au nici o raportare la intuiție, deci avem de a face cu „conștiința" inconștientă. De altfel, Kant precizează că toate cazurile de conștiință *determinate* sînt cazuri ale conștiinței empirice, ale simțului intern, care conștiință empirică *presupune* numai o condiție superioară transcendentală. Dacă împrejurarea e numai indeterminată cînd e vorba de categorii, căci, indeterminat, ele ar putea fi implicate în obiecte, ea este de-a dreptul uimitoare și inadmisibilă, cînd e vorba de conștiință. Probabil că dîndu-și seama de această imposibilitate, filosofii idealiști, care au urmat, au înlocuit conștiința pură cu subiectul (cum face întîmplător și Kant, uneori) sau cu eul absolut, obiectiv etc.

Dacă totuși Kant rămîne un mare filosof, un deschizător de drumuri în știința autentică, nu este prin contribuția sa pozitivă (deși e de o măreție copleșitoare prin îndîrjirea **și** ascuțimea analizei sale, prin invenția unei fabuloase armuri, fie și folosită într-o luptă care semăna puțin cu lupta cu morile de vînt, iar omenirea a fost întotdeauna cu emoție recunoscătoare marilor luptători, chiar dacă ei au fost învinși), cît, mai ales, prin contribuția sa negativă: critica limitelor cunoașterii și eliminarea din preocupările acestei cunoașteri a zonei transcendente. Desigur că a avut precursori în Locke [137] și în David Hume și desigur că această critică n-a anulat operele anterioare dogmatic metafizice și nu le-a împiedicat nici pe cele subiectiv metafizice ulterioare, dar acest fapt nu are nici o semnificație, căci ele nu sînt în linia substanțială, în această linie fiind, mai curînd, actul criticii transcendentale însuși. De altfel, nici nu ne facem iluzia că nu vor continua și după noi eroicele și, în fond, niciodată cu totul inutilele îndîrjiri de cunoaștere în zonele de indeterminare.

Dacă reducerea teritoriului cunoaşterii, în vederea propriei ei consolidări, va fi primită cu nemulţumire de filosofi, atunci cea de a doua propunere a criticismului substanţialist, schimbarea caracterului certitudinii, va produce desigur dezolarea. Renunţarea la cunoştinţele necesare şi universale a fost întotdeauna primită cu indignare în lumea filosofilor raţionalişti pentru care o cunoştinţă, care nu era necesară şi universală, nu mai merita numele de cunoştinţă.

Kant însuşi, care era un duşman al filosofiei raţionaliste, n-a înţeles nici o clipă să renunţe la asemenea cunoştinţe. A admis să le limiteze teritoriul, dar în nici un caz să renunţe la ele. În realitate, Kant e un autentic raţionalist, care a fost fericit să descopere în filosofia naturală a lui Newton cunoştinţe necesare şi universale pentru ca, pe baza lor, după cea mai riguroasă metodă raţionalistă, să-şi *construiască* tot sistemul filosofiei, dar fiindcă în realitate aceşti raţionalişti erau falşi raţionalişti, adică raţionalişti pe dos (pur logişti), Kant n-a construit tot sistemul cum construieşti o casă, dar pe dos, începînd cu acoperişul ca să termine cu temelia. „Principiul" e, rînd pe rînd, cauză, lege, regulă, condiţie, motiv determinant etc.

Ceea ce e dat întîi, punctul arhimedic al sistemului sînt cunoştinţele necesare şi universale. Fizica pură a lui Newton şi matematica le-ar poseda. Cu fiecare pas se adaugă, de dedesubt, un etaj *necesar clădirii*.

„La baza oricărei necesităţi se află totdeauna o condiţie transcendentală. Trebuie deci să se găsească un principiu transcendental al unităţii conştiinţei în sinteza diversului tuturor intuiţiilor noastre, prin urmare şi a conceptelor obiectelor în general, *prin urmare* şi a tuturor obiectelor experienţei, principiu fără care ar fi imposibil să gîndim un obiect oarecare pentru intuiţiile noastre, căci obiect nu este nimic mai mult decît ceva despre care conceptul exprimă o astfel de *necesitate* a sintezei. Această condiţie originară şi transcendentală nu e alta decît apercepţia transcendentală" [3].

În realitate, toate conceptele sînt apriori, căci toate conceptele sînt produse ale spontaneităţii intelectului, dar toate sînt pe bază de esenţe, sînt, ca să zicem aşa, esenţe

[3] *Ibidem*, pag. 143.

evoluate în subspecie. Toate operaţiile cu concepte sînt necesare şi universale, dar necesitatea şi universalitatea lor nu e cea ştiinţifică, căci conceptele nu sînt cunoştinţe. Prin urmare, dacă Newton a greşit afirmînd că există cunoştinţe necesare şi universale, a antrenat în această eroare şi tot sistemul idealismului transcendental. Fizica de azi nu mai cunoaşte în mod necesar şi universal, deşi „principiul cauzalităţii" este la baza explicaţiei ştiinţifice, căci există o esenţă a cauzalităţii, aşa cum am formulat-o în ontologie.

Deşi reproşează lui Platon că a părăsit lumea simţurilor, deoarece ea punea intelectului hotare atît de înguste, şi se aventura dincolo de ea pe aripile ideilor în spaţiul vid al intelectului pur, „fără să observe că prin opintirile sale, nu cîştigă drum", ceea ce dovedeşte că avea sensul filosofiei dialectice, după cum arată de altfel „dialectica transcendentală", Kant nu avea semnificaţia integrală a dialecticului tautonom, altfel ar fi văzut cu uimire poate că şi matematicile, deşi construiesc cu esenţe simple, sînt tot o activitate dialectică şi ar fi înţeles zădărnicia construcţiei pe un teren înşelător de adevăruri goale.

Certitudinea substanţială nu e, pe de altă parte, o formă a probabilităţii statistice, dată prin „numărul" cazurilor anterioare, o probabilitate statistică de felul totul sau nimic. Este o şansă din 37 ca un număr să iasă la ruletă. Dacă iese, acest număr e totul, e o certitudine, pe cînd dacă nu iese, nu e nimic. Certitudinea substanţială e învecinată şi sprijinită pe certitudinea dată în evidenţa intuiţiilor esenţiale din vederea noosică, este o certitudine organică, adică ierarhică, şi care se construieşte treptat, şi, pe măsură ce se construieşte, există în mod absolut fără însă să se poată şti tot aşa de absolut, dacă va fi dat tot ciclul.

Spaţiul, mişcarea, cauzalitatea (adică motivarea titlului unei existenţe) sînt certitudini cvasi-absolute, nu ca o şansă dintr-un miliard, care deci ar putea să nu fie, ci certitudini care angajează tot ceea ce e noosic. Orice lucru este un complex de tendinţe în echilibru şi, pentru că aceste tendinţe sînt date în mod absolut, pentru că tot în mod absolut e dată intervenţia substanţei, care caută să depăşească echilibrul, avem ceea ce s-a numit principiul cauzalităţii, care este „generalizarea", prin spontaneitatea intelectului, a esenţei certitudinii lumii exterioare.]

[Toate doctrinele filosofice care năzuiesc să realizeze o entitate superioară, în ordinea conştiinţei, sau care numai o postulează sub forma unei conştiinţe, în genere, transcendentale, pure etc. nu realizează decît un non sens. Conştiinţa este conştiinţa unei individualităţi, este conştiinţa de sine, pur şi simplu, şi implică această individualitate în raport imediat cu gîndirea despre ea însăşi. Accentul nu cade aci pe gîndire, ci pe eu şi eul acesta trebuie să fie o realitate, şi anume, în acest caz, realitatea constitutivă, realitate care este centrul existenţei însăşi. Abuzul doctrinar constă în absolutizarea dialectică a esenţei eului, exact în modul în care evoluează dialectic în subspecie orice esenţă. Numai că aci se ajunge la o contradicţie în esenţă. Dincolo de conştiinţa actuală a celui ce scrie în speţă acum, a celui ce citeşte aceste rînduri, nu mai poate fi vorba de conştiinţă sau de eu. Procedeul idealismului este de a dubla conştiinţa actuală cu o conştiinţă virtuală necontingentă, fără să observe nonsensul unei conştiinţe sau al unui eu neactual. În teoria substanţialistă a cunoaşterii, vederea noosică apare cu totul deosebită de conştiinţă, e o modalitate indeterminabilă, absolută, transcendentă individului, pe cînd conştiinţa este, pur şi simplu, vederea noosică interioară a unităţii biologice, a centrului de transformare vitală. Conştiinţa apare numai în intermitenţele vederii noosice interioare, ca învăluire rezumativă, posesivă, fulgerătoare. Dincolo de vederea noosică a unităţii organicităţii funcţionale, adică a tendinţelor şi a afectelor eului biologic, conştiinţa nu există. E drept însă că, în afară de momente cînd are ca obiect imaginile, fie cele zise exterioare, fie cele interne, tocmai prezenţa eului biologic este cea mai persistentă, în tendinţele şi afectele ei aproape tiranice, fiindcă ea e în funcţie de memorie, care este o funcţie istorică, în reluarea datelor vederii noosice transcendentale. Kant improvizase o unitate sintetică a apercepţiei transcendentale, fiindcă i se părea că altfel cunoaşterea este imposibilă. Nu e nevoie decît de unitatea biologică a eului, dată în conştiinţa reală, în momentul cînd devoluţia a realizat centrul de transformare care e memoria. Numai fiindcă nu a cunoscut sensul substanţialului, Kant a trebuit să improvizeze o conştiinţă transcendentală, care să dea unitate conştiinţei empirice şi, mai ales, să dea unitate sintezei percepţiilor. Funcţia sintetică a intelectului „empiric" era însă suficientă pentru unitatea obiectului. Numai cînd, în goană după adevăruri necesare şi universale, Kant nu mai era mulţumit de intelectul contingent, a presupus unul pur. Frica de a nu vedea disoluţiile eului biologic atît de schimbător a contribuit la această dialectizare, însă era o soluţie care trebuia acceptată, pentru că ordinea în lume nu e dată de eu, ci de categoriile substanţiale, eul avînd totuşi o suficientă unitate prin raportarea memoriei la permanenţa organicităţii biologice şi a corelaţiilor ei active şi afective. Desfacerea vederii noosice de conştiinţă, care este doar vederea noosică a eului, o socotim fundamentală pentru egologie şi mi se pare verificată de fapte: animalele, în genere, nu au decît vedere noosică externă, omul cînd priveşte atent nu are niciodată conştiinţa eului, de asemenea, nici cînd gîndeşte aplicat intens, aşa încît intermitenţele să fie spaţiate, acel „eu gîndesc" nu e prezent. El urmează gîndirea ca o umbră imediată, dar mereu la trecut, fiindcă este privirea unei funcţii care nu e dată în obiectul vederii noosice însă. Cazurile de somnambulism verifică, de asemenea, această separare.]

[Problema cunoaşterii e pusă în mod greşit de raţionalism şi idealism din pricină că ambele „antropomorfizează" cunoaşterea, făcînd din individul biologic criteriul cunoaşterii. Cum poate cunoaşte omul, în speţă individul filosof, subiectul, este întrebarea care s-a pus. Chiar cînd s-a dialectizat, absolutizîndu-se, eul biologic a fost ipostaziat în *eu* supra biologic, absolut.

„Cunoaşterea nu e un act individual". Aci se înşeală, în deosebi, de 2 500 de ani filosofia, din pricina antropomorfismului ei ştiinţific. Ea a pornit de la ideea că omul se înşeală, că omul vede greşit, că omul ezită, că omul nu progresează, ca să ajungă la a deosebi două straturi în om, dintre care numai unul se înşeală, cel ce se informează prin simţuri, pe cînd celălalt strat, în interior, creează el realitatea şi, deci, nu poate să se înşele. Cu alte cuvinte, antropomorfizarea cunoaşterii de primă specie a dus la antropomorfizare de a doua specie, în care gîndirea individului-om era absolutizată, şi au trebuit 2000 de ani ca să se vadă ineficienţa acestei autoiluzionări şi a raţionalismului dialectic.

Dar nu omul este centrul cunoaşterii substanţiale. El este numai pivotul ei prin vederea noosică şi numai întrucît

este suport al vederii noosice. Restul e subiectivitate, care nu mai poate fi luată în considerație decît dacă e dată sub condiția obiectivării, adică dacă e substanțializată.

Obiectivarea este determinarea substanțială prin *sporirea numărului și calității coordonatelor*, așa cum, în gîndirea tautonomă, un punct insuficient determinat de o dreaptă are nevoie de două coordonate și așa mai departe.

Esența acestei determinări o regăsim în substanță, numai că aci, neavînd un material aprioric, numărul coordonatelor este indefinit, cu cît mai mare, cu atît mai bine, și de modalitățile cele mai diverse. Sînt indefinitele verificări empirice și tot mai variatele perspective ale obiectului, analog, în parte, vederilor fotografice multiple și variate luate asupra unui obiect sub diferite unghiuri.

În realitate, cunoașterea este o problemă individuală, cu toate variabilele ei, dar această cunoaștere e de două ori relativă prin biologicul ei: prin organele simțurilor (care reduc vederea noosică) și prin spontaneitatea intelectului [138].

Dar cunoașterea adevărată, cunoașterea substanțială diferă în 3 moduri de cea individuală. 1) Nu are criteriul individului, îi este, în acest sens, indiferent individul; 2) Dispune de cea mai bună vedere noosică, cea tehnică; 3) Și este deasupra spontaneității individuale a intelectului, prin natura ei obiectivă sau cel puțin obiectivantă. Desigur că lumea nu există pentru individul biologic decît ca obiect al lui (ca subiect). Dar este clar că această lume există în anume împrejurări, care se pot verifica și dincolo de reprezentarea subiectului. Acesta este un fapt indiscutabil verificat și, deci, poate servi ca bază considerațiilor despre posibilitățile științei. E drept că verificarea este dată tot în „Gedachtes" [139], dar e al *altuia*, în primul rînd, ca importanță și, în al doilea rînd, depășirea reprezentării actuale, fie tot într-o reprezentare actuală ulterioară, e un dat în orice experiență individuală.

Cînd zic, deci, că *„e posibil ca lumea să nu fie"*, trebuie să parcurg drumul de la *reprezentarea individuală* la *reprezentarea colectivă* (e drept că e o reprezentare de ordin special: ortologia).

Trebuie, de asemenea, să verific ce înseamnă: este posibil să nu fie un lucru? Și, un lucru este sau nu este. Gradul de imposibilitate a unui lucru deja real, oarecum, nu mai poate fi pus în discuție. Cît este, este, dar nu e totul. Pe cînd statistic : numărul 5 iese sau nu iese la ruletă, înseamnă că dacă 5 nu iese, nu mai este nimic. Acesta-i hazardul (din punct de vedere omenesc, deci).

Introducerea necesarului și universalului, în cuprinsul științei, avea de scop să ne dea transcendentul inițial, sau capul de pod pentru cucerirea transcendentului, din pricina confuziei dintre absolut (care în realitate este imanent) și transcendent (care trebuie să fie absolut).

De ce această preocupare? Fiindcă aci, în acest mod, a cunoaște prevalează punctul de vedere *dramatic*, adică al individului om, nu punctul de vedere noosic. Problemele individului sînt aci criteriul. Este el nemuritor? Dacă este nemuritor, există deci o ființă supremă? (De fapt, începe cu cea din urmă ca să dovedească pe cea dintîi.)

Firește, știința substanței merge așa cum se poate, cît se poate. Știința antropomorfică, însă, caută cu sete marile certitudini, dacă nu le are pe acestea, nu are nimic. Știința substanței e, în felul ei, o participare în care orice e dramatic este exclus, este doar satisfacția unei orientări noosice; știința cealaltă este un „punct de vedere". Ce importanță are că lumea poate să fie sau nu, în sens idealist. Asta e dat, asta este. Eroarea este o problemă interioară fără nimic dramatic. Dincolo, eroarea poate să fie „totul", ca un număr eșit sau nu la loterie.]

POSTULATUL ACTULUI

Între evidențele absolute una mi se pare fundamentală, pentru că de la ea urmează o refacere integrală a întregii științe moderne. Ea e dată universal și necesar în sensul că nu se poate gîndi contrariul ei și o putem formula în postulatul că: *nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuși*. Cu alte cuvinte că nici un act nu se poate întoarce, în mod absolut, asupra lui însuși. Mîna nu se poate cuprinde pe ea însăși, omul nu se poate privi din afară de el, oglinda nu se poate oglindi pe ea însăși, omul nu poate alerga după el însuși și așa mai departe. Dacă ar fi numai atît, adică aplicat fizic și extern, acest postulat nu ar avea însă consecințele

de care a fost vorba. El implică însă şi următoarele adevăruri absolute, în ordinea realităţii zise interioare: gîndirea nu se poate gîndi pe sine, intuiţia nu se poate intui pe sine, reprezentarea nu se poate reprezenta pe sine, memoria nu se poate aminti pe sine şi, ceea ce e de o semnificaţie fundamentală pentru toată filosofia, *cunoaşterea nu se poate cunoaşte nemijlocit pe sine însăşi*, adică nu există prezenţă de *esenţe* în actul cunoaşterii. Urmările acestui postulat al actului, în domeniul cunoaşterii, ruinează, deci, toate filosofiile întemeiate pe cunoaşterea imediată a actelor şi a formelor pure de orice soi, adică filosofia raţiunii pure, a eului pur, a intuiţiei pure (în sens bergsonian), a intuiţiei esenţiale, ca fiind a conştiinţei pure în sens husserlian, aşa cum critica cunoaşterii, cea kantiană, în prima ei etapă, ruinase cunoaşterea transcendentă şi, deci, filosofiile anterioare raţionaliste dogmatice [140]. Propriu-zis, această primă critică, aceea kantiană, anulase filosofia transcendentului raţional din cele create pe baza raţionalismului cartesian; noua etapă a criticii cunoaşterii anulează şi cealaltă ramură a filosofiei cartesiene, ramura lui cogito, cu tot ce s-a întemeiat pe ea, şi cu introspecţiunea în sensul clasic, cu tot.

Cu acest postulat ne explicăm şi cauza antinomiilor, în genere, căci toată cunoaşterea stă sub semnul antinomiei, nu numai cîteva date, cum socotea Kant, şi apare aci reala explicaţie a acelei „cenzuri transcendente", la care se referea un gînditor contemporan.

Această imposibilitate absolută, tot atît de absolută pe cît este esenţa de absolută, e o simplă limitare a cunoaşterii, care nu trebuie confundată cu limitarea prin indeterminare, care e sub condiţia istorică şi care nu e lipsită de prezenţă, numai că o complexitate prea mare, în minim, împiedică determinarea. Cea dintîi limitare e transcendentală, cea din urmă istorică.

De asemenea, se pune acum, în alţi termeni, odată cu problema cunoaşterii şi a introspecţiunii, şi problema conştiinţei. Determinarea noii condiţii a cunoaşterii este absolut necesară pentru ca sforţările cunoaşterii să nu se mai irosească şi pentru ca să se evite falsele probleme, aşa cum o parte au fost evitate prin critica raţiunii pure.

Renunţînd la ceea ce e iluzoriu accesibil, ştiinţa se va consolida aşa cum s-a consolidat, în parte, de pe urma criticilor anterioare. (Putem menţiona în paranteză că Auguste Comte a avut vag intuiţia antinomiei actului, dar fără să-i bănuiască semnificaţia).

Căci dacă, într-adevăr, cunoaşterea imediată a cunoaşterii este o iluzie, nu e mai puţin adevărat că ne rămîn posibilităţile mediate, care, bine determinate, sînt oricum mai preţioase decît falsele demersuri şi cîştigurile aparente şi instabile.

Postulatul însuşi al mîinii care se poate cuprinde pe ea însăşi în actul care apucă, coroborat cu al inscripţiei matematice, al corpului care se poate vedea în oglindă şi al oglinzii înseşi, care se poate oglindi în altă oglindă, ne arată că o cunoaştere mijlocită e posibilă, că însuşi noosul, dată fiind inscripţia lui în substanţă, poate fi cunoscut indirect prin cunoaşterea substanţială, aşa cum lumina poate fi văzută nu în sine, ci pe obiectele pe care cade. Această cunoaştere, însă, nu mai poate fi simplu delimitată, aşa cum făcuse Kant cu deosebirea transcendent şi imanent, căci metoda lui era o metodă criticistă, care era valabilă prin ceea ce nega, dar s-a dovedit carentă prin ceea ce ar fi trebuit să afirme, şi unde, de altfel, el însuşi greşeşte printr-o analiză a gîndirii (de pildă, că orice gîndire este întovărăşită de sentimentul eului: „eu gîndesc" etc.), care a îndrumat greşit ştiinţa ducînd-o la impasul de azi.

Căci e un impas indiscutabil, de vreme ce ştiinţa a obţinut succese, dar nu le ştie semnificaţia şi îşi bazează proiectele şi încercările ulterioare pe ceea ce crede că a fost motivul succeselor reale, pe care le-a obţinut. Astfel, o bătrînă care cîştigase un milion la loterie cu un număr care începea şi se termina cu 56, a fost întrebată de ce a insistat să aibă acest număr, ea a explicat că a visat, în ajun, pe o rudă moartă care a sfătuit-o să înmulţească pe 7 cu 9 şi să cumpere la loterie un număr care să înceapă şi să sfîrşească cu rezultatul acestei înmulţiri. — Ei bine, am înmulţit, $7 \times 9 = 56$ şi am cumpărat biletul.

O teorie a cunoaşterii trebuie să facă, neapărat, corp cu metoda şi să analizeze structura, într-o analiză care ea însăşi trebuie indicată de metodă, dat fiind postulatul actului care nu îngăduie ca o metodă să se definească metodic singură sau cunoaşterea să se cunoască pe ea însăşi.

Ceea ce putem afirma ocolit este că valabilitatea cunoaşterii este în funcţie de anumite zone şi determinarea acestor

zone (determinare care pe ea însăşi nu se poate determina) va înfăţişa structura metodei şi a ştiinţei viitoare, care este ştiinţa şi metoda substanţialistă.

CUNOAŞTEREA

Am arătat formula antinomică a oricărui act care se întoarce asupra lui însuşi şi am ajuns la concluzia că nu e posibil să cunoaştem, propriu-zis, actul cunoaşterii. Scapă de două ori prizei noastre: întîia oară noosul transcendent, ca atare, şi, în al doilea rînd, noosul imanent pentru că nu se poate cunoaşte actul cunoaşterii însuşi. Deci, nu vom putea cunoaşte, în mod imediat, niciodată structura cunoaşterii. Că există această cunoaştere este tot ceea ce poate fi mai cert, deoarece noi cunoaştem un număr indeterminabil de lucruri, avem rezultatele cunoaşterii, dar cunoaşterea ca absolut însuşi ne scapă.

Totuşi, dacă o cunoaştere directă nu e posibilă, nu înseamnă că nu putem avea o altă cunoaştere mijlocită, aşa cum ochiul, care nu se vede pe el însuşi, se poate vedea în oglindă, ori mai puţin chiar, mîna care, cu oarecare exerciţiu, îşi poate prinde braţul la umăr, sau cazul individului, care nu se poate privi din afară în întregime, dar, totuşi, se poate vedea în parte.

Să vedem, deci, după indicaţiile metodei substanţialiste, în privinţa cunoaşterii procesului cunoaşterii, de ce folos ne poate fi experienţa apogetică. Nu avem pretenţia că vom da o analiză a experienţei suficientă, fiindcă e o zonă de indeterminare în jurul ei, dar chiar aşa, această analiză nu va fi, credem, fără sugestii de explicaţie. Să luăm una din cele două experienţe apogetice cunoscute: descoperirea Americii şi descoperirea planetei Neptun. Momentele lor principale ne vor ajuta, poate, să reconstituim, implicîndu-le, toate cazurile mai simple.

Prin urmare: (1) * În condiţii istorice, în devenire, (subiectul) Columb (2) are prezentă, în minte (3), o zonă de

* Cifrele din paranteze aparţin autorului şi marchează cele 176 de momente care, în viziunea sa, alcătuiesc experienţa apogetică a descoperirii Americii. (N. ed.)

imagini anterioare şi intuiţia (4) că, dincolo de ocean, trebuie să se găsească Asia. Gîndirea sa e, deci, orientată (5) în spre apus (6), foarte departe (7), şi nu epuizăm, fireşte, toate aceste complexe relaţionale. *El* se gîndeşte, indiferent de mobilul acestei gîndiri, că s-ar putea stabili spre India (8) o nouă relaţie (un nou drum peste ocean), după ce a cercetat condiţiile celor ştiute pînă atunci (9). Cu alte cuvinte, el are în minte o schemă veche despre situaţia Asiei, pe care considerînd-o (10), poate influenţat şi de alţii (11), crede că o poate completa cu o nouă determinare, cu un spor de cunoaştere (12). De la o vreme, se poate spune că gîndirea lui e continuu orientată (13) spre această problemă. În curînd, el începe demersurile active (14), fizice pentru realizarea ei. Schema Asiei e o direcţie intelectuală, un cîmp de studiu, un motiv de credinţă (15), o comunicare către ceilalţi (16), o discuţie cu altul (17), o verificare a relaţiei schemei Asiei (18).

Ce reţinem pînă aci? Putem spune că esenţial, şi constitutiv, toate demersurile şi toate procesele intelectuale sînt pe un traiect de suveică între doi poli, *un pol subiectiv*-Columb, *activ* care are toată *iniţiativa*, şi alt *pol pasiv* constituit dintr-o schemă de imagini, care nu suferă, pentru moment, decît completări vagi determinative (19). În tot acest timp, viaţa cotidiană, deşi influenţată de preocuparea lui (20), continuă (21). Dacă această viaţă biologică s-ar fi întrerupt, ar fi dispărut, tot ceea ce se găsea de partea polului subiectiv, inclusiv acesta (22). În ceea ce priveşte polul pasiv, însă, ar fi dispărut ca schemă, ca obiect, dar nu şi ca lucru real, ca posibilitate pentru viitor (23).

Obiectul e, deci, în funcţie de subiect, subiectul construind în funcţie de realitate şi obiect, dar lucrul fiind în funcţie de o pluralitate de subiecte istorice. Pentru ca să dispară şi ca posibilitate pentru viitor, trebuie ca obiectul întreg al lui Columb să se epuizeze în realizare inutil, adică să nu fie conform intenţiei (24).

Începe, acum, o nouă fază în această experienţă apogetică. Pînă acum, totul se petrecea numai în, ceea ce am numi, interiorul individualităţii subiectului, într-un orizont strict subiectiv; de data aceasta, începe o fază cu caracter obiectiv. El caută să solidarizeze în acţiune şi alte individualităţi noosice (25), pe cînd, altele întreprind acţiuni potrivnice (26). În sfîrşit, el îşi orientează din nou accentuat sforţările

și izbutește să construiască un instrument (27), corabia, un echipaj pe care-l îndreaptă (28) spre obiectiv (ceea ce e vizat). Putem spune și reține, neapărat, *că acest instrument, din care și deplasarea (29) face parte integrantă, este sortit să prelungească simțurile, că este menit pentru o confruntare „de visu" a schemei și constituie demersul principal al procesului întreg*. Să reținem, deci completarea imaginii istorice inițiale, a schemei bănuite, deduse prin raționament concret, exercițiul orizontului colectiv, printr-o *deplasare*, care să transporte totalitatea simțurilor din *orizontul inițial* în *orizontul îndepărtat al obiectivului*, pentru verificare. Vom vedea că *verificarea* joacă în momente diferite un rol esențial în această experiență de cunoaștere apogetică. La început, el parcurge o cale cunoscută lui din orizontul individual (30) de care e sigur fiindcă a parcurs-o verificînd-o de mai multe ori, după aceasta într-o zonă de care e mai puțin sigur, fiindcă e orizontul colectivității lui (32), pe urmă parcurge o zonă pe care numai un mic număr de călători au văzut-o mai înainte și au comunicat despre ea (33). În sfîrșit, depășește și această zonă. Merge necontenit orientat, în aceeași direcție, crezînd și *așteptînd* (34), zi de zi, să apară Asia. Cei doi poli se vor apropia din *inițiativa subiectului activ*, înzestrat cu facultatea cunoașterii; obiectul rămîne însă pe locul în care se află (35) (în afară de deplasările fizice (36), astronomice, cosmice), realizînd o *pasivitate absolută*. Din cînd în cînd, li se *năzărește* că văd obiectivul (37), pe urmă constată că s-au înșelat, cînd ajung *aproape* (38) sau chiar *acolo* (39). Un șir de sentimente (40) întovărășesc acest drum spre obiectiv, de la dorință la patimi, la dezamăgire. E nevoie de o *voință crîncenă* (41). *E nevoie de o cheltuială de energie fizică enormă* (42) care, de la început, a fost prezentă, dar care se accentuează după împrejurări. Trec prin pericole foarte mari, care ar putea suspenda (43) întreg procesul, *prin dispariția obiectivului din pricina dispariției subiectivului*, dar *nu și prin dispariția unei realități*, pe care *azi o știm că era acolo unde era, cu titlul cu care era (44)*. Obiectul există, deci, într-o *anumită* relație cu subiectul, încît dispariția subiectului aduce sigur dispariția obiectului— în afară de cazul cînd obiectul devine al colectivității, adică devine mit (45), în afară de cazul cînd el a fost înregistrat și transmis posterității, dar atunci el capătă o altă „demnitate" de obiect (46), în afară, deci, de faptul că a fost implicat în orice serie de creație (47). Dar există și altă relație între obiect și lucrul real: anume obiectul se poate acoperi adecvat cu lucrul real, poate dispare prin voința subiectului, care renunță, prin convingere, la obiect, înainte de realizarea lui sau dispare, prin confruntare, sau poate depăși lucrul real după ce a fost confruntat cu el, printr-o suficientă verificare și prin nepotrivirea semnificațiilor (48), dar despre aceasta va mai fi vorba.

Se mai poate ca obiectul să se anuleze într-unele din subiectele care au pornit spre *verificarea* lui (49). Se pune problema dacă nu s-a greșit drumul (50), dacă direcția e într-adevăr bună și greșeala e corectată (51). A fost vorba chiar de o *renunțare* (52), care ar fi putut fi definitivă (53) sau urmată de altă *încercare* (54). O furtună ar fi anulat toată expediția, dar lucrul real, Asia, ar fi rămas pasiv, să fie descoperit, prin altă împrejurare, mai curînd sau mult mai tîrziu (55). Dacă nu ar fi descoperit Columb America, în condițiile în care a descoperit-o, de bună seamă că urmările descoperirii lui cele mai apropiate ar fi fost altceva (56); s-ar mai fi putut ca un cataclism cosmic să distrugă lucrul real înainte ca să-l ajungă Columb (57) și el, venind cu ceilalți, să creadă că *Asia n-a existat* acolo așa cum a văzut-o el, niciodată (58). Cum s-ar fi putut ca un cataclism cosmic să distrugă fie pămîntul tot, fie sistemul solar.

Dar Columb a rezistat printr-un act de voință, orientat (60) sentimentelor care puteau să-i deformeze obiectul, a avut puterea de convingere asupra tovarășilor (61), puterea de constrîngere fizică (62) și a avut *norocul* (63) ca nici un fenomen cosmic să nu-l împiedice să ajungă (64) la obiect, și nici să nu anuleze lucrul real (65). Prin urmare, a schimbat orizontul în raport cu puncte fixe (relativ) din drumul lui (66), dar mereu într-un *orizont propriu* (67), *care se deplasa, ca să zicem așa, cu ei*.

După un lung răstimp (68) de călătorie, după ce au mai schimbat odată direcția și după ce unii, de teamă, ar fi vrut să se întoarcă, fiindcă se convinseseră că nu se poate ajunge la Asia (69), într-o seară pe la ora 10 în ziua de etc. *(moment unic în istorie)*, au zărit o lumină vie ca o torță (70). Au făcut tot felul de ipoteze (71) despre semnificația (72) acestei lumini. Această lumină era un dat absolut și a fost întovărășit

de sentimente adecvate (73). Au privit (74) lumina ca să-i distingă structura (75). Au căpătat bănuiala că această lumină este realitatea căutată (76). Toate mijloacele lor fizice și intelectuale s-au concentrat din nou (77). Lumina era obiectul căutat, dar era o deosebire fundamentală între „*obiectul*" *care călătorise cu ei în ei* (78) și lumina care venea de *dincolo* (79). E unul dintre momentele esențiale de transcendență ale experienței apogetice. Au verificat, totuși, prin confruntări între ei (80), prin raportări la experiențe făcute (81), au decis (82) că nu e o halucinație (83), au dedus, de la existența luminii, că există în fața lor o realitate, alta decît cea de la care plecaseră, și în deosebi de altă natură decît *obiectul lor adus cu ei în minte*, au făcut adică o inferență concretă. Flacăra la locul acela, în clipa aceea, în forma ei, era un dat unic (84), care nu exista și nici nu putea să existe sub nici o formă în structura obiectului. În experiența aceasta de care ne ocupăm, probabilitatea era de una dintr-o sută de miliarde, vrem să spunem practic, imposibil, ca unul din oameni să se fi gîndit, mai înainte, că întîiul semn al contactului cu realitatea nouă va fi o *flacără* la *acea oră*, în *acel loc anume* fiind ei, în acel *loc anume* fiind flacăra și *avînd mărimea* și *culoarea care au fost văzute întîi de matelotul care a văzut flacăra, văzută apoi în ordinea în care a fost văzută, și durînd viziunea ei cît a durat* (86). Trebuie să reținem felul acestui moment ca esențial în corelația subiect-obiect-realitate; probabilitățile ca un detaliu concret imaginativ să fie adecvat obiectului sînt de un ordin practic nul, deoarece se poate adăuga orice amănunt cu excepția unor incoerențe structurale. Nu e, de pildă, imposibil ca unul dintre mateloți să-și închipuie toată Asia albă (87). După un timp flacăra a dispărut, sentimentele lor s-au schimbat și probabil că, influențați de direcția flăcării, își schimbaseră drumul spre ea (87). Deci, ea a intrat în structura obiectului cu un titlu pe care nimic nu l-a avut niciodată în acea structură (88), nu va mai fi scoasă (89) și a început, impunînd o direcție, *să influențeze demersul de dincolo* (90). Era o percepție externă. Ei puteau să renunțe la toate esențele mintale de pînă acum, afară de aceasta care devenea *necesar concret* (90 b). Esența ei era quidditatea ei (91). Atunci, toată noaptea, fiecare a făcut ipoteze despre ceea ce reprezintă. Nefiind decît o esență, numărul ipotezelor, care porneau de la ea, putea fi de același număr aproape cu numărul dreptelor și planurilor care se pot duce dintr-un punct (92). Ei mai aveau nevoie de încă alte esențe, de încă una, de încă două, de încă trei etc. pentru ca să constituie o realitate al cărei titlu de existență reală ar fi fost în funcție de aceste variante (93). Să reținem, în deosebi, această nuanță. Au continuat sforțarea în acea direcție, a trecut timpul, au intervenit fenomene istorice (vreme, nori, luna, apoi), și cînd s-a *luminat puțin de ziuă* (94), *deci, printr-o contribuție istorică independentă de ei*, dar așteptată de ei, au avut în față *o pată lungă la orizont* (95), în direcția în care mergeau (96). Ei *știau* că această pată nu e lămurită din cauza zorilor, a luminii incerte (97), cît și din cauza depărtării (98), dar cît influențau acestea, în acelaș timp, ei nu-și puteau da seama (99). Vedeau, însă, din ce în ce mai clar din două motive active care colaborau în acelaș sens: se lumina tot mai mult de ziuă (100) (contribuție care nu depindea deloc de ei) și înaintau spre pată (101), (contribuție care depindea *mai mult* de ei). Pata era o *schemă*, un obiect în structura obiectului inițial, general și directiv (102), ca să zicem așa, cu *oarecari deosebiri* (103). Obiectul inițial, general și directiv, nu avea decît o singură existență obiectivă și o *direcție concretă de existență* (104), spre apus, peste ocean, pe cînd obiectul actual era un obiect inițial de al doilea ordin, era însă *mai mult decît o direcție concretă de existență* (105), era o pată reală *cu titlul ei de prezență* (106), în același timp, schimbarea petei (107), era o mare probabilitate (108). Într-un anume sens, experiența apogetică întreagă se reproducea perigetic, reconstituindu-se în fazele ei esențiale, raportul dintre ele fiind, oarecum, raportul dintre experiența cînd un obiect extrem de mic e privit cu ochii liberi și experiența cînd e privit apoi prin *microscop* (109). Din ce în ce pata s-a mărit (110) și a început să conțină ea însăși diverse pete (111), *care, pe măsură* (112) ce se apropiau și se lumina de ziuă, se individualizau în obiecte (113). *Schemele noosice, contribuind la definirea esenței schemei celei mai dintîi (114), și deopotrivă petele noi se precizau cu contribuția schemei dintîi care le împrumută un anume sens* (115). Au ajuns treptat la convingerea că e pămînt, dar acest „treptat", de la un soi de prag, a făcut loc *unei intuiții de realitate unice, care nu mai era suma celor anterioare realizate treptat*, ci *le-a înlocuit dintr-odată*

pe toate, deşi această dată a intuiţiei avea şi ea noi margini vagi indeterminabile (116). Sentimente adecvate de bucurie, sentimentul confirmării, sentimentul biruinţii (117). Sentimentul încrederii oamenilor în Columb, restabilit, confirmat. Sentimentul integrării lor într-o nouă realitate, faţă de care *Europa era acum dincolo* (118).

(Poate fi îngăduită aci o paranteză numai cu titlul experimental). Un matelot îşi dă părerea ca nu cumva ei să fi greşit direcţia şi să fi mers spre o insulă africană, nu spre Asia (119). Columb nu poate aduce decît argumente *de ordin sbiectiv:* au mers confruntînd direcţia cu steaua polară, cu ooarele, cu busola (120). Toţi se conving, afară de Columb, că nu e Asia (120 bis). *Deşi intuiţia realităţii concrete a rămas aceeaşi*, sentimentele lor şi obiectul s-au schimbat (121). Dacă toţi ar fi murit în clipa aceea, ei ar fi fost, subiectiv, toţi în Africa, singur Columb în Asia (122). Dar n-a fost decît o paranteză pe care o închidem. Au debarcat, şi, în acest moment, prin aşezarea picioarelor lor pe pămînt, s-a creat o realitate nouă, s-a verificat o parte din obiect (122 bis). Dar pămîntul acesta putea fi greu situat prin el însuşi, căci deşi avea lucruri care erau la fel cu unele de acasă, totuşi erau şi unele neîntîlnite poate (123). Judecînd realitatea constituită în esenţă (124) nu puteau fi decît în Asia, nu în Africa sau în vreo insulă europeană cumva. Au dat apoi peste nişte colibe de frunze şi peste anumite obiecte (125) şi au dedus că insula e locuită (125). (Această deducţie nu e o deducţie logică, ci o deducţie concretă). Mai tîrziu puţin, au apărut locuitori indigeni (127). Culoarea pielii lor roşcată şi alte amănunte i-a arătat deosebiţi de rasa neagră, le-a confirmat călătorilor că nu sînt în Africa şi că, deci, sînt în Asia (128). Căutînd *să întindă* cunoaşterea lor (129), au văzut, în curînd, că ţărmul, pe care coborîseră, nu era ţărmul continentului (130), ci era ţărmul unei insule (131) pe care au numit-o (131 bis) *anume* (131 terţ) SAN SALVADOR (132). Prin urmare, obiectul, pata de la momentul 95, şi-a schimbat din nou semnificaţia (133), dar, deşi insulă, era tot în Asia (134). Au început să vadă de aproape, să *cerceteze treptat* tot ţinutul, care capătă astfel o realitate (135), care însă era totdeauna o esenţă intuită (136). Ce semnificaţie avea în acest moment tot voiajul? *Ei transportaseră la o depărtare imensă exact aceiaşi oameni, cu esenţa lor cunoscătoare normală, într-o realitate nouă* (137). Două lucruri nu erau schimbate în această împrejurare: *polurile extreme. Polul cunoscător şi polul real — insula cu peisajul descoperit* (138); *două lucruri variaseră, dar nu în aceeaşi măsură în toată structura lor, polul subiectiv şi polul obiectiv, mai puţin punctele extreme şi mai mult momentele intermediare istorice* (139). Acum se realiza un soi de adaptare, cu intenţie de adecvare: polul cunoscător se acoperă, oarecum, cu polul subiectiv, iar polul obiectiv, numai în parte, atît cît oferea orizontul, cu polul realităţii necesare (140). Polul cunoscător, care nu depăşeşte cu adevărat orizontul intuiţiilor esenţiale, este absolut în viziunea lui şi, *orice s-ar mai întîmpla în viitor, nimic nu va mai schimba datele acestor intuiţii esenţiale* (141). La fel se acoperă polul real cu realitatea necesară (142), orice s-ar mai întîmpla în viitor. Dimpotrivă, polul subiectiv şi polul obiectiv, care vor cunoaşte transformări ale corelaţiei lor şi chiar vicisitudini, mai tîrziu, în decursul anilor pînă în 1498, *s-au transportat mai departe*, făcînd o nouă călătorie, a treia (143), cînd au dat de o nouă coastă şi procesul acestei experienţe a refăcut procesul experienţei de la capitolul petei 95, cu cîteva deosebiri (144). Întîi era existenţa însăşi a insulei San Salvador *înapoi* (144), al doilea era o experienţă nouă de intuiţii esenţiale cîştigate (145), un peisaj unic cu alte insule în spaţiu (146), (care e deosebit, deci, de momentul 95) şi sfîrşea cu confirmarea că acum au dat de continent (147), căci au parcurs o distanţă destul de mare de verificare în jurul coastei (148), credeau ei (149). Au repetat procesul de intuiţii esenţiale, pe care l-am descris aici cu fiecare peisaj nou, cu fiecare moment nou, constituind structuri noi de cunoaştere (150), dar şi de semnificaţie în raport cu condiţiile necesare de acasă (151), pe care de aceea le-au considerat valori (152) şi anume valori comerciale (153).

Nu mai interesează pentru procesul cunoaşterii să arătăm ce s-a întîmplat cu Columb după ce a descoperit Asia, pînă la moarte în 1506 (154). Important ar fi de considerat dovezile pe care el le-a adus după întîiul voiaj (155). Cei rămaşi acasă puteau să se îndoiască (156), puteau să creadă că e un impostor (157), cum au mai fost înainte (158) şi cum au mai fost după (158 b.) atîţi falşi călători la Polul Nord, de pildă. Putem spune că au crezut aproape toţi în reuşita lui Columb (158 terţ) şi, de altfel, călătoriile, care au urmat (159), au asigurat certitudinea existenţei în vest a Asiei (160). O

realitate obiectivă a fost în clipa morţii lui Columb, gîndirea şi conştiinţa lui că a descoperit Asia (161).

Constatările care se impun după această experienţă de cunoaştere apogetică: la moartea lui Columb se confirmase ştiinţa timpului despre cele trei continente existente: Europa, Africa şi Asia; *se cunoştea nou de tot drumul direct spre Asia, peste ocean*, căci era dat în intuiţii esenţiale şi se cunoştea, se locuia şi se exploata ţărmul răsăritean al Asiei, noua Indie (162). Polul cunoscător se acoperă cu o realitate, polul subiectiv se acoperă, dar numai în anume sens cu polul obiectiv care declanşase procesul (163). *A descoperit Columb America?* Tot ceea ce se poate răspunde e că decalajul dintre polul cunoscător şi polul subiectiv ne obligă să răspundem că nu (165); pentru el şi pentru toţi care au murit înainte de enunţarea *ideii lui Amerigo Vespucci* [141], peste cîţiva ani (166), de asemenea nu, căci toţi, pînă atunci, au murit convinşi că el a descoperit Asia (167), aceasta era o realitate obiectivă (167 bis). Dacă, niciodată, Amerigo, din indiferent ce motive, ori altcineva *nu ar fi postulat* că fragmentul de realitate se integrează într-un continent deosebit, ar fi trebuit să aştepte, transferul absolut, înconjurul continentului.

Un timp care nu se poate determina (167) precis, această *realitate obiectivă* (al cărei titlu de existenţă îl vom determina mai tirziu), a fost singura realitate, aproximativ (168) pînă în 1506. Amerigo Vespucci n-a fost comandant de nouă expediţie (169), dar a călătorit mai mult, prelungind călătoriile lui Columb (170), el fiind un pilot şi un geograf (171). Nu este sigur dacă *el sau altcineva* (172) a avut *ideea* (173) (ca să zicem aşa, căci experienţa în sine nu îndrituia altă semnificaţie) că e vorba de un continent nou. Realitatea obiectivă s-a transformat din nou (174) şi, în sfîrşit, a suferit o nouă transformare cînd, pe temeiul unei cărţi apărută în traducere germană, cineva din germani a numit (175) vechea *realitate necesară* integrată în noua *realitate obiectivă*, America (176) acum acoperindu-se amîndouă [4].

Din punctul de vedere al problemei cunoaşterii, se pune întrebarea cînd a fost descoperită America? În 1492 sau în 1506? Ni se pare că aci trebuie să punem o întrebare apropriată. Ce a cunoscut anume Columb mai mult decît era cunoscut pînă la el? Ce a cunoscut anume mai mult Vespucci decît era cunoscut pînă la el? Ce semnificaţie putea să aibă plusul de cunoscut? Socotim că prin el însuşi nu adăuga nimic efectiv, dar ceea ce depăşea realitatea cunoscută era varianţa, aşa cum osul cunoscut şi real necesar nu varia în mîna geologului, dar variau animalele pe care el le reconstituise pe baza fragmentului cunoscut (atenţie, se impune deosebirea dintre cunoscut, ştiut şi ipotetic cunoscut, *dedus concret*). Încă un exemplu despre felul ecuaţiei pe care-l discutăm: fenomenele electrice erau în parte cunoscute şi înainte de formularea teoriei electricităţii şi apoi a electromagneticii. Seamănă postulatul de „continent al lumii noi" cu o teorie verificată pe urmă? De ce ni se pare valabilă impresia că, totuşi, în primul caz, era mai mare meritul descoperirii realităţii necesare şi, în al doilea rînd, meritul descoperirii realităţii obiective? Ar fi de răspuns prin faptul că realitatea obiectivă putea fi schimbată oricum şi oricîte teorii încercate, pe cînd realitatea necesară, nu.

Dar chiar în procesul descoperirii Americii avem un alt material care contrazice această vedere. Anume, continentul nou nu a fost descoperit nici de Columb, nici de Vespucci (177). Se pare că partea de nord-vest a lumii a fost cunoscută, încă de la 895, de către normanzi (Groenlanda); în 922, Eric cel Roşu Islandezul [143], a introdus acolo creştinismul, iar mai tîrziu, fraţii Zeno [144] au ajuns în Noua Scoţie, numită de ei astfel (1390). Ce putem spune despre aceste descoperiri? Că au rămas *fără urmări* (178), deşi se cîştigase o realitate necesară. Avem adică de la Eric cel Roşu la Columb aceeaşi relaţie ca de la Columb la Vespucci. Examenul momentului, din punctul de vedere al problemei cunoaşterii, îl vom face odată pentru toate momentele, deocamdată menţinem o impresie: ni se pare că, după expediţia lui Eric cel Roşu, nu urma, cu aceeaşi certitudine, descoperirea întregului continent, cu care a urmat după contribuţia lui Columb, din pricina *conjuncturii istorice* (179).

* * *

Aceasta ni se pare una din experienţele apogetice cu un accent de expresivitate dintre cele mai pronunţate, din cîte cunoaşte cultura. Înainte însă de a trece la analiza ei

[4] Am numerotat momentele experienţei apogetice în vederea unor comentări, pe care mult mai tîrziu ar fi să le facem experienţei apogetice, acum nu vom reţine decît substanţialul [142].

substanţială, ni se pare necesar să facem o nouă serie de considerații. Se naşte întrebarea cît valorează expozitiv propriul nostru concret? Personal n-am luat parte la această experienţă. Ce valoare poate să aibă o asemenea experiență ca să poată constitui o bază pentru un examen al cunoaşterii? Pentru ca să răspundem, e necesară o nouă analiză. Ni se pare că între cele 179 de momente putem deosebi trei categorii.

1) O serie de momente evident eliptizate, pe care nu le-am menţionat decît ca să creem cadrul experienței. Sînt cele care ar fi transformat expunerea noastră într-un roman: cum ar fi viaţa în gîndurile de toate zilele ale lui Columb, în zilele cînd nutrea gîndul călătoriei, incidentele din ziua plecării sau din ziua călătoriei etc. Toate acestea nu le-am reţinut, pentru că, deşi interesul lor concret era real, semnificaţiile erau, fără îndoială, neglijabile.

2) Dimpotrivă, am înregistrat unele din momentele cu necesitate substanţială (din ce în ce mai slabă): a) Astfel este un mare grad de certitudine că America există azi; b) că există şi că a existat cunoscută de aproximativ 300 de ani; c) că nu se credea înainte de Columb că, dacă mergi drept înainte spre apus, poţi să dai de pămînt (şi credem că este o descoperire reală); d) că a existat o călătorie, un transport anume al lui Columb şi al tovarăşilor; e) că au plecat, sub conducerea lui Columb, orientate anume spre ţărmul estic al Asiei, trei corăbii; f) că zile întregi, mergînd spre apus, s-au aflat în mijlocul oceanului fără să vadă, în afară de propria lor expediţie, decît un cer boltit şi apă.

De un grad şi mai slab de necesitate sînt apoi amănuntele descoperirii: g) flacăra din seara anterioară; h) că au debarcat într-o insulă; i) că au încercat să descopere alte insule; j) că el a descoperit coasta continentală însăşi abia în a treia călătorie transoceanică; k) că a murit Columb, convins că a ajuns în Asia.

3) În sfîrşit, o altă serie de momente care, pe de o parte, prezintă un caracter subiectiv, dar, pe de altă parte, sînt implicate de „comportările" admise. Ar fi deci un soi de momente de „psihologie comparativă". Astfel: a) că exploratorul era orientat şi obsedat de obiectul Asia; b) că era convins că este un drum peste ocean; c) că dorea să realizeze cest drum; d) că au trecut prin stări alternative de sentimente diverse; e) că mai toţi aveau simţurile „normale", că vedeau, de pildă, bine; f) că zilele de călătorie de atunci, pe ocean, erau în linii esenţiale pentru un grup de oameni, aceleaşi pe care le-am descris; g) că mintea tuturor era orientată, obsedată de ceea ce s-ar putea ivi la orizont spre apus; h) că zărind flacăra au început senzaţiile pe care le-am presupus; i) că ivirea unui ţărm în plin orizont oceanic, se face succesiv sub forma unei linii, unei scheme etc. În orice caz, deşi credem că momentele din a treia categorie — ele sau altele de aceeaşi semnificaţie cu titlu de existenţă — sînt necesare aşa cum le-am formulat, recunoaştem că nu pot constitui temeiul experienţei şi că nu din ele vom scoate semnificaţii pentru alte momente, ci din momentele cu semnificaţia apogetică, vom scoate semnificaţii pentru ele.

În cuprinsul acestei experienţe de interacţii — ceea ce putem deosebi, ca existînd substanţial, sînt două axe avînd fiecare polii ei respectivi. *Întîi axa pol cunoscător — realitate necesară, care au existat în mod absolut*, cu *titlul cu care au existat.* Corelaţia dintre aceşti doi poli se izolează faţă de cealaltă, care este pe axa subiect-obiect, prin aceea că, pe cînd cea dintîi era absolută şi nu îngăduia nici o depăşire, căci a fost atîta existenţă cît a fost prezenţa polului cunoaşterii, din momentul ce au fost faţă în faţă şi atît cît au fost faţă în faţă, cealaltă a fost extrem de variabilă. Subiectul Columb putea să fie oricare alt subiect, iar obiectul însuşi am văzut prin cîte avataruri a trecut. Aceste focare de interacţii se influenţau însă şi lateral, între ele. Polul cunoscător nu putea fi prezent în faţa realităţii necesare fără un transport al subiectului acolo, pe cînd, în paranteză fie zis, subiectul putea lua cunoştinţă de America fără să fi fost acolo, cum a fost şi este cazul celor mai mulţi oameni. Polul subiectiv, în faţa realităţii necesare, a trebuit să accepte ceea ce era absolut dat polului cunoscător, adică obiectul a trebuit să accepte în structura lui prezenţa realităţii necesare, de altfel, fără să-şi schimbe el însuşi structura generală. Acoperirea obiectului cu realitatea necesară completă putea să vină mai tîrziu, în cazul lui Columb n-a mai venit niciodată. În sfîrşit, putem remarca faptul fundamental că, atunci chiar cînd a dispărut axa polilor subiect-obiect, prin dispariţia subiectului creator de obiect, ceea ce a fost dat pe axa pol cunoscător — realitate necesară nu a mai dispărut niciodată, pentru că s-a integrat într-o nouă realitate, pe care o vom studia anume, căci ne prezintă o direcţie de polari-

zare deosebită. Ceea ce ni se pare că trebuie indicat aci este că experiența apogetică a cunoașterii implică anumiți poli în structura concretului și ne propunem să arătăm, rînd pe rînd, în paginile care urmează, quidditatea fiecăruia din acești poli [145].

Cunoașterea e, cu alte cuvinte, o funcțiune care cuprinde cinci variante, și putem afirma de pe acum că dacă una dintre aceste variante este egală cu zero, toată funcțiunea se anulează. Diverse sisteme filosofice au încercat, e drept, rînd pe rînd, să anuleze unele variante, ignorîndu-le pe altele; este explicabil, deci, insuccesul atîtor sisteme de a lămuri actul cunoașterii.

POLUL NOOSIC

[Ceea ce e dat prin polul noosic este un dat absolut, de o existență absolută, cu titlul noosic, cu care e dat. Eul dialectic însă, adică subiectul, falsifică necontenit acest titlu, fie prin insuficiență organică, fie prin exces de spontaneitate dialectică. A birui dificultățile subiectivării este pentru noos a birui categoria individuației impusă de necesitate, dar, din ce în ce, obiectivizarea face progrese, prin crearea de medii substanțiale, care sînt culturile, adică aceste colectivități superioare în istorie. Din categoria individuației se pot deduce toate formele cunoașterii: necesitatea abstracției, relația eu și tot, tot și parte, unitatea și, dimpotrivă, adunarea, îngrămădirea, refacerea totului din părți etc., adică analiza și sinteza.]

Reprezentarea lumii este un act de prezență absolută. Indiferent ce formă intermediară ia această reprezentare, ceea ce este neîndoios este că atît cît este reprezentat este real. Istoric, această reprezentare nu funcționează necondiționat. O anumită punere *în prezență* este necesară pentru ca reprezentarea să fie. În experiența apogetică, acest transport al polului cunoscător, prin mijlocirea polului subiect, ca să fie pus în prezența necesității, a luat proporții atît de mari încît realitatea lui nu poate fi discutată. Că această reprezentare este condiționată de necesitate este ceea ce

idealismul a refuzat să admită și ceea ce, dimpotrivă, va trebui să recunoaștem ca o condiție absolută. Numai confuzia între prezența substanțială și prezența în reprezentare a putut fi cauza atîtor rătăciri în interpretarea actului cunoașterii.

Prin urmare, întîia încheiere pe care o facem e că în procesul cunoașterii este necesară o anume *prezență*, prezența acelui pol al cunoașterii, care funcționează ca centrală a reprezentării în fața unei realități cu totul deosebite de acest pol. Prezența „față în față" (și vedem ce înțelegem prin aceasta) a acestui *pol lucid de cunoaștere* și *a unei realități exterioare lui și necondiționată este condiția esențială a cunoașterii.*

Prin urmare, amîndoi factorii sînt absolut necesari într-un act de cunoaștere și acest act este prezența lor simultană.

Ei pot să se găsească istoric atît de departe, încît să nu poată fi puși *în prezență*, ca de exemplu omul și unii aștri acum, și atunci nu e cunoaștere, sau distanța dintre ei să fie atît de mică încît, în încercările de experiență microdoxică [146], să pară că se confundă și că nu există decît unul dintre ei (cum au văzut greșit unii psihologi și filosofi).

Esența acestui pol cunoscător n-o putem cunoaște imediat, din postulatul că *un act nu se poate întoarce nemijlocit asupra lui însuși*, dar mijlocit cunoaștem în obiecte, așa cum, ca să folosim o comparație vag apropiată, raza de lumină nu s-ar putea vedea pe ea însăși decît reflectată de obiecte. Ni se pare, atît cît putem să ne dăm seama, că este impersonal, și de o luciditate sui-generis, ca o oglindă de neînțeles care s-ar vedea pe ea însăși. Este ceea ce e dat istoric din noosul transcendent. Nu putem spune că-l avem acest act imediat în actul vederii, fiindcă vederea e o prezență nemijlocită prin ochi, dar îl putem bănui vag prin comparația a două inscripții succesive. De exemplu, dacă un grup de oameni pun pe o înălțime, la o oarecare distanță, pe unul de ai lor să vegheze, care să facă un semn cu un fanion, cînd se va ivi pericolul, atunci cînd ei văd semnalul, au *prezența* transmisă a dușmanului, pe care numai cel de veghe *îl vede cu ochii*. Aceeași impresie de *prezență* ar fi cînd ni s-ar arăta acte sigure de ale sufletelor celor morți.

Pasivitatea indiferentă a realității necesare dată ca factor în actul cunoașterii, ni se pare iar certă. Din însuși actul

cunoaşterii, continentul american nu s-a schimbat cu nimic. Aşteptase o eternitate să fie cunoscut, şi mai aştepta alta.

Polul cunoscător noosic şi polul necesităţii supus cunoaşterii, tot ce există real în afară de cunoaştere însăşi, sînt cei doi poli ai axei cunoaşterii şi punerea lor *în contact* este tot rostul operaţiei istorice, a polilor subiect şi obiect, care fac oficiul intermediar. Pasivitatea noos-necesitate în cunoaştere e absolută şi eterogenitatea lor iniţială — finală este absolută.

Problema categoriilor a fost oarecum obligatorie atunci cînd o unitate transcendentă a constituit lumea, anume ca să se aleagă ceea ce e necesar de ceea ce e contingent. Pentru o concepţie care nu păstrează cadrul transcendental, cadrul categoriilor nu apare ca necesar, şi filosofiile eului absolut au căutat, fie să le dizolve prin generalizare, fie să le anuleze prin renunţarea la ele.

Categoriile aristoteliene, prea numeroase, erau menite să constituie cadrul logic al cunoaşterii şi erau deduse în realitate nu transcendental, ci istoric. O filosofie concretă trebuie să aibă însă altă concepţie despre categorii, fiindcă necesitatea este de ordin istoric, nu transcendental. Renunţînd la inutila revoluţie coperniciană a formelor pure [147] şi acceptînd în istorie singura categorie a necesităţii (deci nu în sensul în care Schopenhauer [148] a păstrat categoria cauzalităţii), istoria devine o istorie a aplicării categoriei necesităţii noosului istoric. Categoriile devin categorii istorice ale necesităţii, dar în număr indefinit, nu redus, aşa cum erau categoriile logice aristoteliene, pe deasupra substanţializate. Categoriile substanţialităţii sînt categoriile impuse noosului de necesitate şi realitatea necesară este rezultatul interacţiei acestor doi poli. Structura realităţii este substanţială, adică o structură de categorii substanţiale, a căror necesitate nu e, deci, absolută, ci sub condiţia istorică. Noi vom semnala prezenţa acestor categorii totdeauna prin termenul *sub condiţia*. Vom vedea mai tîrziu că mai toate categoriile kantiene nu sînt, de fapt, decît modalităţi substanţiale, sub condiţia istorică, dar la ele trebuie adăugat un număr indefinit pe care-l întîlnim în fluiditatea concretului. Fiind sub condiţie istorică, ele înseşi au forme perigetice şi apogetice şi cad deci, în bună parte, în zone de indeterminare.

Forma apogetică, istorică a cunoaşterii noosice — căci cunoaşterea actului de cunoaştere nemijlocit ne e inaccesibilă — este intuiţia plenară a prezenţei istorice, la care colaborează polul noosic şi polul subiectiv, laolaltă. Forma perigetică este esenţa, care este punctul de inserţie al subiectului în realitatea necesară şi pragul reconstituirii prin obiectivare. *Categoriile istorice apar ca o limitare a noosului prin necesitate.* Suportînd legea necesităţii, noosul caută să învingă limitarea istorică quasi absolută a începutului istoriei, prin irupţiuni, în individuaţie. Într-un anume sens, orizontul individual e o limitare, şi cantitativă şi calitativă, ca sensibilitate. Este o categorie necesară dintre cele mai grele impuse noosului, dacă o luăm în sensul necesitate-noos, dar dacă o considerăm pe linia substanţei este o eliberare substanţială care a fost hotărîtoare pentru devoluţie.

POLUL REALITĂŢII NECESARE

Polul realităţii necesare reprezintă tot ceea ce e dat ca existent, în tot decursul istoriei noosului, tot ceea ce poate fi obiect de cunoaştere, adică totalitatea concretă. A cunoaşte concretul este a cunoaşte relaţia necesitate-noos, deci această realitate nu apare creată după legea noosului, ci noosul suportă legea ei. Modul în care noosul istoric îşi impune prezenţa lui necesităţii este însăşi esenţa şi istoria cunoaşterii.

Quidditatea acestei cunoaşteri am spus că nu o putem realiza, căci e lovită de postulatul actului; esenţa ei o putem realiza în funcţie de ceea ce putem stabili că reprezintă însăşi quidditatea esenţei, iar istoria cunoaşterii este istoria cunoaşterii devolutive şi evolutive, corp substanţial şi individuaţie în eul biologic, adică în subiect, care face acest oficiu de tranziţie şi auxiliar între noos şi necesitate.

Un contact, în istorie, între noos, ca pol cunoscător, şi necesitate, ca realitate necesară, nu se poate face decît prin ntermediul eului biologic, adică prin relaţia subiect-obiect, şi, de altfel, utilizînd o bună parte din ordinea anterioară. Ordinea concretului este ordinea necesităţii, nu ordinea noosului, iar istoria cunoaşterii este istoria descoperirii ordinii

necesare opuse ordinii necesare logic, a relației subiect-obiect. Cu alte cuvinte, polul noosic, care introduce ordinea în istorie, introduce o anumită ordine, noocratică nu prin actul pur al gîndirii, ci prin utilizarea necesității însăși.

Această ordine am studiat-o, în organicitatea ei întreagă, în ontologia concretului și în ortogeneză. Din categoriile ei substanțiale nu mi se pare necesar să aprofundăm aci decît pe aceea care constituie axa cunoașterii, în corpul substanțial și, eventual suporturile ei evoluate în subspecie.

Axa cunoașterii în corpul substanțial trece printr-o serie de categorii substanțiale impuse de necesitatea istorică și poate fi considerată ca o devenire noos istoric — subiectivare — obiectizare — obiectivare — substanță noosică.

Subiectizarea apare ca o corelație a individuației și este, totuși, o etapă de progres în devoluție. Esența ei este accentul individuației, totuși prin ea se pregătește, după cum vom vedea, obiectivarea și substanța.

Nu vom urmări aci, căci e rezervată pentru ortogeneză, condiția individualității, destinul ei de a se anula în folosul corpurilor care sînt colonii de celule, de indivizi, în folosul oricărei colectivități care îi depășește și care le alienează subiectivitatea diferențiindu-i, automatizîndu-i.

De altfel, e probabil că această alienare noosică e într-un fel condiționată, fiindcă, multă vreme, indivizii constrînși la o simbioză, care le alienează o parte din individualitatea lor, își păstrează o potențialitate virtuală (vezi Brachet) [149] și această potențialitate se traduce printr-un fel de colaborare anume a biologicului la substanță, după cum vom vedea.

SUBIECTUL

Constituirea subiectului în istorie este precedată de o lungă pregătire în devenirea corpului substanțial, reluată în evoluție în subspecie. Este pregătirea formelor specifice care vor da naștere indivizilor istoriei — corpul propriu-zis biologic. Nu este aci locul să urmărim această devenire.

Ceea ce putem spune este că devoluția a ținut să-și creeze un organ de sensibilitate noosică din ce în ce mai îmbunătățit. A izbutit astfel să creeze nu numai organe sensibile, dar și centre de imagini. E rostul științei fiziologice, și poate al istoriei biologice, să arate în ce moment apare memoria, pe scara devolutivă, și dacă de la început ea apare într-un centru de imagini sau e numai difuzată în toate organele. E probabil că a folosit, așa cum procedează în genere istoria, ambele mijloace și poate altele și mai complexe. Dar preocuparea de a crea centre de imagini apare activă în devenirea evolutivă în care dorința de a perpetua este indiscutabilă (chiar dacă, nesemnificativ, inegală). E posibil ca, din cînd în cînd, biruința să fie mai categorică și anume centre să fie substanțiale. Astfel, pare să fie un asemenea centru creerul, care la om cel puțin pare dublat de un al doilea centru de imagini organice, cel care e centrul de obiectizare (început din zona de indeterminare, fiindcă și animalele au memoria organică), poate în reflexe condiționate numai — și mai ales un al treilea centru, situat tot în sistemul nervos, de înregistrat imaginile, propriu-zis. Numărul acestora e sub condiția biologică, căci culturile înseși sînt centre de imagini, dar mai ales substanța însăși, care, depășind obiectizarea, realizează obiectivarea.

De-a lungul acestui fir devolutiv vom găsi nucleele axei cunoașterii în corpul substanțial, bineînțeles sub condiția implicațiilor biologice.

Corpul individual a avut firește necontenit unitatea lui de reacțiune și acțiune. Organele sale senzoriale au fost mai mult sau mai puțin rudimentare. Cîndva, într-un moment pe care-l va găsi poate știința, centrul de imagini va funcționa în gol *dialectic* și va fi necesară o operație fundamentală pentru devoluție: *selecția imaginilor.*

Paralel, sub condiția concretă, unitatea organică a corpului va fi din ce în ce mai constituită. După zona perigetică e probabil că s-a realizat, prin al treilea centru de imagini, asociat cu centrul de imagini cenestezice, *conștiința* individualității însăși, *eul biologic*, *subiectul.*

O expunere a acestei evoluții este, bineînțeles, sub condiția discursivă, adică a urmăririi liniilor separate, geometric, ceea ce falsifică unicitatea organică. Și atunci cînd căutăm intuiții substanțiale este absolut necesar să se țină socoteală de implicațiile și devierile biologice. Va fi nevoie de numeroase retușări pînă la realizarea intuiției substanțiale, care va fi, însă, dată *dintr-o dată* cu caracter de unicitate. E, cu

alte cuvinte, ceea ce numim, în altă parte, tehnica croitorului nu a tricotajului.

Astfel, va trebui să expunem modalitatea dialectică a gîndirii, apoi a conștiinței, înainte de a ajunge la intuiția eului biologic, a subiectului. Vom reveni, însă, de la început asupra fiecărui moment indicat în unicitatea intuiției substanțiale, în paginile care urmează.

Eul biologic va apare, astfel, ca afirmarea biologică a unității organice, iar subiectul va fi *prezența* acestei unități, care va cuprinde biologic și actul gîndirii, dată în intuiția internă a noosului istoric. [150]

Nu ar fi să ne ocupăm aici de destinul eului biologic decît în relația lui de interacție cu ceilalți poli, în procesul cunoașterii. Se va vedea astfel că subiectivitatea apare ca o nouă limitare a noosului istoric, deși eul biologic, prin activitatea gîndirii, este un agent al cunoașterii substanțiale. Opoziția și, în același timp, colaborarea dintre polul noosic și subiect este totodată și forma cea mai istorică a cunoașterii. Subiectivitatea va fi înlăturată numai cu multă dificultate, și în cazuri foarte rare, de către substanță. Mai ales că ea evoluează în subspecie, de la data apariției pe tot restul scării devolutive, adică a tuturor datelor care dau familia, clanul, grupul, poporul, clasa, națiunea etc. Menținerea unui echilibru între subiectivitatea necesară existenței pe toată această scară (căci indiferența n-ar fi obiectivitate, ci moarte) și creația indefinită a obiectivității va însemna un efort de mari dificultăți pentru substanță, iar ceea ce s-a numit patetic drama omului, este antagonismul istoric eu biologic--substanță, prin înfrîngerea implacabilă a eului biologic.

ESENȚA ȘI IMAGINEA [151]

Cunoașterea noosică (inaccesibilă în quidditatea ei însăși) ne este dată în intuiții, iar conținutul intuițiilor sînt esențele. Esențele sînt însăși individualitatea momentelor, indiferent de semnificații; esențele sînt grupările organice ale senzațiilor într-un principiu existențial, într-o unitate de sistem care înlocuiește elementarismul de origine logistă. În actul

intuiției, care reprezintă adecvarea noosică perfectă, se reconstituie, deoarece cunoașterea e sub condiția individuației, de către noos (ori se înregistrează direct, ca realități efective) unități de sisteme, unități pur și simplu, în datele reale. Aceste unități, care însă sînt numai esențe de unități, sînt primul prag în seria transformărilor, sînt momentul perigetic al cunoașterii. Ele se aplică fluidității și cvasi inefabilului realității, structurîndu-le pentru gîndire, fără să izoleze nimic, ca și cînd ar fi intenția numai de izolare. Trecerea de la esența unității în intuiție la unitatea percepției, e o trecere indeterminabilă; cînd s-a realizat nu se vede clar decît rezultatul. Ceea ce se poate spune e că la începutul trecerii se găsesc intențiile, apoi intuițiile, apoi esențele tot mai constituite. Numai ulterior gîndirea caută să situeze și să determine, prin referințe de semnificații, izolînd, comparînd, adică opunînd, ceea ce e perceput, restului. Percepția implică neapărat gîndirea, fiindcă în actul percepției sînt necesare semnificațiile, care sînt acte de gîndire. Dacă noosul n-ar fi limitat istoric, dacă orizontul ar fi divin, n-ar fi nevoie de semnificații și percepția n-ar mai avea, deci, sens. În experiența descoperirii Americii, momentul de intuiție a fost apariția flăcării, apoi, imediat, fixarea esenței ei drept ceea ce e, apoi trecerea spre percepție. Numai în urmă a fost întrebarea ce semnificație are flacăra, moment care coincide cu gîndirea, cu transformarea obiectului în subiect de judecată: „E o flăcără". E momentul individualizării și pragul gîndirii. Odată obiectul individualizat, el este din nou integrat, dar acum se caută altă semnificație, în funcție de sensul obiectului individualizat. Călătorii vroiau să identifice, în noapte, flacăra ca flacără, în percepția devenită judecată: „E o flacără"... Pentru ca întrebările următoare să fie aproximativ: „O ține cineva în mînă? e o torță? arde ceva departe? e un vas pe mare? ce ar putea să fie?, pentru că fiecare dintre aceste semnificații implică, la rîndul ei, altele. Toată zona aceasta este indeterminabilă, nu însă și esența ori, eventual, substanța în experiența apogetică. Nu pot să știu cu care picior am ieșit din casă, nu pot să știu pe cine mi-a căzut privirea în prima clipă, cum a alunecat pe urmă, cît de mare a fost primul pas, cît a fost al doilea, la ce distanță de ascensor etc. E o zonă de indeterminare, dar am ieșit din casă și esența actului e determinată.

Am pomenit încă de o altă gravă limitare a cunoașterii noosice istorice. Cunoașterea intuitivă a esențelor este o cunoaștere limitată în timp la prezent. Este, cu alte cuvinte, atît de limitată încît fără îndoială că mulți oameni de știință sînt gata să tăgăduiască esența însăși a cunoașterii, în asemenea condiții. Vom răspunde că o esență este o esență și că titlul ei nu poate fi tăgăduit din pricina condițiilor ei istorice. De altfel, o fulgerare de chibrit de o optime de secundă, în noapte, e tot lumină.

Nu e mai puțin adevărat, însă, că această limitare în timp este o gravă insuficiență pe care devoluția a remediat-o prin crearea unui instrument ajutător, care este *imaginea.*

Funcțiunea organică este o funcție care, ca tot ceea ce e acțiune materială, lasă urme, amprente. Tot ceea ce organele simțurilor, cu centralele lor în creier, au înregistrat a fost nu numai prezență — contact noosic, ci a lăsat și o anume amprentă în materia acestor organe.

Condițiile fiziologice pot pune în funcțiune spontan aceste amprente, cînd organele simțurilor pot funcționa, cum am spune, în gol, fără necesitatea reală și fără participarea polului noosic. E *memoria involuntară*, care funcționează în vis, în momentele de evadare din realitate, în cazurile patologice, și pe care ni s-a părut că Bergson o confundă cu spiritul însuși, numind-o memorie pură. În vis, ea funcționează după legile asociației și după legile accentelor fiziologice.

În zona animală, ea furnizează reflexele condiționate. La condiția umană, *eul* a ajuns să mînuiască spontan și dirijat această funcție a memoriei și astfel s-au născut gîndirea, memoria voluntară și gîndirea concretă și cea inventivă, imaginația.

Ce putere are *eul fiziologic* să gîndească spontan? De unde? Răspunsul îl vom da la capitolul anume despre eul biologic.

IMAGINE ȘI PERCEPȚIE

Există oarecare tendință să se condiționeze structura imaginii date în intuiție cu capacitatea de percepție, identificîndu-se oarecum posibilitatea de a avea imagini cu posibilitatea de a „cunoaște“, într-un anume sens, cu percepția. Analiza apogetică este în privința asta, dintre cele mai dificile, căci este vorba de a stabili o relație între capacitatea de a privi extensiv și intensiv, în acelaș timp. S-ar părea că pentru simțuri nu există decît punctul de inserție și tot ceea ce e înainte de el nu constituie decît o viziune ștearsă, nedecisă, uneori, e pseudo-viziune.

Este aci zona experienței intime și strict individuale. Orice afirmație e lovită de condiția subiectivității. Ceea ce pot spune e că intensitatea vederii mele în toate înțelesurile, ca distanță, ca preciziune, este fabuloasă față de ceea ce izolează percepția. Într-o fracțiune de secundă, într-o cuprindere de 2 metri pătrați de suprafață de dulap de nuc la 2 1/2 m. distanță, îmi dă atîtea bogății de fibre, nuanțe, linii întortocheate ale rădăcinii de nuc lăcuit, cu o precizie, care mi se pare absolută, cît n-aș putea descrie într-o săptămînă întreagă pe zeci de pagini de hîrtie. De cînd scriu anume acest capitol, nu am posibilitatea să fac experiența pe un ecran originar, totuși pot spune că viziunea unui peisaj nou, care tocmai de aceea mă pasionează, este și mai intensă, îmi vine să spun, ca expresia mea de scriitor. De altfel, cele mai multe descrieri în roman le-am făcut din amintire. Eram eu insumi, pe vremuri, înclinat să identific imaginea cu „cunoașterea“ și cunoașterea cu expresia în sens crocean, [152], dar astăzi mi se pare incontestabil că viziunea noosică depășește percepția, iar prezența depășește expresia. Astăzi, mi se pare necesar să introduc între viziunea noosică și percepție, esența care are un caracter de instantaneitate cu atît mai remarcabil ca folos, cu cît fiind toată dată, nu are nevoie de adecvare semnificativă.

[Pentru că redactarea prea risipită ar putea să dea loc la echivocuri despre vederea noosică, ar fi de precizat următoarele:

1) Vederea noosică a esențelor este aceeași, ca să zicem așa, pentru toate ființele înzestrate cu aceleași organe de simț, și oricum în măsura sensibilității lor. E în acest sens o metafizică a sensibilității.

2) Atenția, care presupune o imixtiune prealabilă, prin orientare parțială, conform dorinței, preferințelor, temerilor etc., tulbură în mai multe feluri vederea noosică esențială: a) prin neglijarea cîmpului vizibilității în favoarea unicentricității anumitor amănunte; b) prin formarea gre-

șită a percepțiilor, cînd esențele au și părți de semnificație chiar în cîmpul orizontului prezent; c) și mai ales prin tulburări în înregistrarea noosică, pentru că imagini anterioare sînt amestecate cu înregistrarea, așa încît se alterează clișeele.

3) Ca să se realizeze un clișeu, e necesară o atitudine calmă, o atenție obiectivă și chiar o prelungire a expunerii.

4) Oamenii de serie biologică, nu au vederea noosică, a *semnificațiilor* care-i deosebește. Totuși, e probabil că și la esențe chiar sensibilitatea, plus sensibilitatea memoriei sînt mai dezvoltate la genii (fundamentul noocrației).

Propriu-zis, este mai mare intensitatea vitală, funcțională în întregime.

5) Studiul sensibilității va fi unul dintre cele mai complexe ale egologiei biologice. El va trebui să deosebească toate intricațiile, evoluțiile în subspecie și detracațiile.

a) Va trebui să nu confunde sensibilitatea reală cu evoluția în subspecie a unui singur organ. Astfel, cîinii au mirosul evoluat în subspecie, unii negrii auzul, unii oameni văzul, alții pipăitul.

b) Anumite specializări ale sensibilității prin preferințe: gustul și sensibilitatea femeilor la podoabe și flori, sensibilitatea femeilor la politețe, a senzualilor la farmecul fizic al femeii, a melomanilor pentru nuanțele muzicale și a anumitor dandy pentru formele calului.

c) Specializările prin vocație sau numai prin profesie: vînătorul are o vedere ageră și ochiul atent la vietățile pădurii, ciobanul e sensibil la forma oilor, pe care ceilalți oameni o iau global, țăranul este foarte sensibil la orientarea în pădure și pe cîmp chiar în întuneric.

Toate aceste forme evoluate dau intuiții esențiale, autentice și foarte bogate, însă ele nu dovedesc o sensibilitate profundă integrală organică, așa cum o are geniul, ci pot să corespundă și corespund, cele mai adeseori, cu o sensibilitate globală rudimentară.

d) Dimpotrivă, cazurile de sensibilitate detracată a geniilor trebuie să fie considerate cu atenție. Sînt unii mari noosici care au un singur organ insuficient, de pildă, vederea sau mirosul, fără ca restul să fie tulburat, ci uneori dimpotrivă accentuat complimentar. Cazul lui Beethoven este și mai complicat. Dacă s-ar fi născut surd, e cert că niciodată n-ar fi devenit muzician. Dar la el surzenia a survenit după

25 de ani, cînd era format capitalul său de date auditive. E greu de spus dacă audiția sa interioară uriașă este cauza surzeniei exterioare sau efectul ei.

e) Vor fi de luat în considerare cazurile patologice de intoxicare, care sporesc în diferite moduri sensibilitatea. La arsuri, la pipăit, la durere, la vedere (meningita, pare-se).

f) Sensibilitatea variază după nevoile organismului. Cînd ți-e foame, mirosurile sînt mai viu simțite, cînd interese sînt în joc, vederea e mai ageră. Tot aci putem pune cazurile de abstracție și distracție. Cel concentrat interior nu vede ce e în jurul lui, iar cel obosit, care nu se poate concentra și e solicitat de toate datele, nu vede pe cele esențiale, orizontul.

g) Se va ține seama de repercusiunile asupra memoriei și asupra recunoașterii.

În rezumat, vederea psihologică, prin economia ei neorganizată substanțial, nu putea face deosebirea între sensibilitatea integrală și cea globală cu unele organe evoluate sau detracate.

Vederea noosică în sensul geniului este vederea integrală, nu cea globală, evoluată în subspecie, căci esențele oricît de complexe nu cheamă toată inteligența în joc, ci numai cît e necesară specialistului.]

[Firește că rămîne încă o problemă, ca să zicem așa, itinerariul vederii noosice. E nevoie de primul centru de imagini, adică în această primă întipărire vede noosul? Adică noosul nu mai are nici un contact cu „originalul"?

În ceea ce privește al doilea și al treilea centru eventual, e cert că noosul trece peste ele, acesta fiind sensul absenței conștiinței în vederea noosică. Dar primul centru este necesar? Cum s-ar face, dacă nu în creier, centralizarea imaginilor? Dar atunci imaginea exterioară este, pur și simplu, o imagine exteriorizată?

E posibil să fie și lucruri și imaginea lor în creier și viziunea lor în imagine? Cum se proiectează în afară imaginea? *În vis este tot afară localizată, de ce? De ce nu e și în amintirea trează* același lucru? Ce se întîmplă de la amintirea Balcicului trează, la amintirea Balcicului vis? E o lumină (a noosului), care, cum soarele stinge luna, stinge imaginea. Ar fi de studiat „eidetismul", [153] halucinația. Oamenii au

în genere substanța nervoasă mai dură la impresii, circulația mai proastă? Cît e indeterminare în actul vederii noosice?

Un argument că *imaginea e proiectată* ar putea fi tras din faptul că la orbii din naștere imaginile par lipite de ochi. La fel par să fie și la copii. Să fie pipăitul cel care ne dă calitățile primare? Ar fi atunci deosebirea că imaginile tactile n-au originar isocromismul, ca cele vizuale, că ele dau o localizare externă. În vis ele ar funcționa, în stare de veghe e ceva care le împiedică și lasă numai pe cele vizuale. Ar fi de studiat aci stereoscopia, cinematograful în culori, cinematograful în relief, care ar favoriza, mi se pare, răspunsul că imaginile sînt exteriorizate.

Tot aici am avea explicația orizontului fără a treia dimensiune sau cu a treia dimensiune, proporțională cu pipăitul lor, la animale. Firește, este greu de admis că vulturul, care „pichează" de la 1000 de metri cu o precizie uluitoare, nu are sensul celei de a treia dimensiuni. Dar e posibil ca el să nu simtă tridimensional decît ceea ce prinde cu ghiarele: prada, crăcile pe care se agață. E posibil ca lumea externă a animalelor să fie nu alta, ci una mult mai simplă. De altfel, cerul unui grec sau al unui creștin nu diferă de ce-l știm azi. Poate că mîna omului, mai mult decît acomodarea ochiului, a creat calitățile primare ale lucrurilor. În ceea ce privește vulturul, este de presupus că el, repezindu-se, își simte corpul ca pe un proiectil, pe care îl pilotează cu mișcări reflexe, de o precizie matematică. Un călăreț, din fuga cea mai mare, poate ocoli ușor un obstacol.

În orice caz, problema este înspăimîntător de grea, căci trebuie păstrată, cred, ideea impersonalității vederii noosice, vedere inanalizabilă, în zonă de indeterminare și, în același timp, de împins foarte departe subiectivismul categoriilor biologice.]

[Un argument serios, în favoarea acestei impersonalități a vederii (și chiar a gîndirii), ni se pare că îl putem scoate tocmai din felul comportării animalelor în așa-zisele acțiuni instinctive (căci trebuie deosebită o acțiune instinctivă de un act care poate să fie reflex).

Ni se pare greu de presupus inteligența la animale și la insecte, uneori, fiindcă noi am făcut din percepție și memorie proprietăți caracteristice ale inteligenței, pe de o parte, iar, pe de alta, concepem percepția și memoria dublate neapărat de sentimentul eului. În cazul acesta, dacă admitem percepția, memoria și gîndirea trebuie să le admitem ca acte de conștiință, însă ni se pare evident că animalele n-au conștiință. Ni se pare, însă, că e o greșeală această asociație pînă la identitate structurală a eului cu inteligența. Chiar dacă am admite un eu posesiv, anterior eului-conștiință, inteligența ni se pare însă independentă, în esența ei, de conștiință, ba chiar, așa cum am arătat, opusă, în sensul că nu pot fi simultane.

Numai așa ne putem explica, după cum am spus, comportarea atît de complexă a animalelor în acțiunile instinctuale, cărora de acord cu W. Mc. Dougall, [154] nu li se poate refuza caracterul „psihic". Astfel, expunînd cazul cunoscut al viespii solitare, care paralizează larva, pe care o închide în cuibul în care și-a depus oul, arată:

„Insecta începe prin a-și săpa o groapă, *apoi* începe a-și căuta prada. Ea urmează ordinea inversă decît aceea pe care am presupune-o inspirîndu-ne din concepțiile mecaniciste. Și să se considere următoarele amănunte semnificative: 1) cu mai multe zile sau chiar cu mai multe săptămîni înainte de a săpa groapa, viespea (solitară) zboară în jurul locului care o atrage; 2) cînd alegerea i s-a fixat asupra unui astfel de punct determinat și cînd ea construiește în el cuibul, ea călătorește și dă tîrcoale pe o arie care se întinde cu mult mai mult de o sută de yarzi împrejur. Ea o parcurge în cercuri din ce în ce mai largi și după un soi de spirală. Alte animale, care trebuie să se întoarcă la cuib în condiții analoage — porumbeii călători, de pildă, procedează la fel și se obișnuiesc să parcurgă în zbor rapid, vaste cercuri concentrice în jurul locuinței; 3) numai după ce a explorat regiunea înconjurătoare a cuibului, viespea se năpustește asupra pradei, pune stăpînire pe ea și o conduce la cuib. Această întoarcere nu se realizează la întîmplare, rătăcind de ici-colo. Căci în aceste condiții întoarcerea n-ar fi asigurată: epuizată de oboseală, de rătăcire, ducîndși sarcina unei prăzi disproporționat de mare față de talia ei, ea nu ar ajunge niciodată la cuib. Însă, în realitate, îl găsește repede și pe un drum sigur. 4) adeseori, unele viespi, depun prada

pe drum și apoi fac în jurul ei un zbor de recunoaștere, apoi iar revin și-și reiau sarcina".[5]

De acord cu autorul, nu se poate tăgădui aci prezența unor date psihice: percepții, imagini, amintiri etc.

De altfel, această interpretare se impune cu atît mai multă evidență cu cît viespea revenind la cuib, încărcată de pradă, nu va mai proceda cu siguranță, dacă în absența ei, experimental, s-au deplasat din obiectele înconjurătoare. „Aceasta înseamnă că punctele de reper la care ea a fost atentă, fiind deplasate și chiar ridicate, recunoașterea ei despre locuri s-a încurcat: va avea nevoie, ca să-și găsească cuibul, de cercetări adeseori laborioase"[6].

Separînd centrul de imagini al lumii exterioare de centrul de imagini al lumii interioare, lăsăm gîndirii, dacă nu intactă, măcar suficientă realitate, pentru ca asemenea acțiuni să fie posibile. De altfel, inexistența acestui centru de imagini al imaginilor interioare, sau existența lui rudimentară, ne apare în experiență mai expresiv în cazurile de somnambulism unde bănuim o complicație în acest sens, iar apoi, firește, în experiența apogetică a gînditorului profund care se comportă ca un somnambul, adică cu o uitare de sine, într-unele cazuri, completă. De asemenea natură mi se pare gîndirea, deși de un grad nesfîrșit mai mic, ca și vederea, percepția și memoria la animale. O inteligență fără conștiință, rudimentară, dar reală în laboriozitatea ei, uneori, conduce acțiunile zise instinctive.]

[Vederea noosică integrală cere un anume efort, care contrazice principiul economiei forțelor, care pare să călăuzească activitatea. Din tot ceea ce ne-ar putea aduce simțurile, nu trăim decît ceea ce ne e util. Memoria, de asemenea, nu reține decît cu lenevie ceea ce e ajutat de percepție anume, căci altfel ar trebui să înregistreze tot universul orizontului individual indefinit. Mintea preferă să evite contactul cu realitatea, se mulțumește cu atingeri și le preferă pe cele pe care le știe acolo (e mai mic efortul), pe care le întregește cu linii simple. Albastrul mării era făcut dintr-un infinit de nuanțe, dar eu rămîn la porțiunea pe care am privit-o și peste rest lunec cu privirea absentă, vag atentă la contururi și la totalitate.

[5, 6] E. Jannsens, *Etude de psychologie animale. L'instinct.* d'apres Mc. Dougall, pag. 15—16.

E foarte caracteristică această fixare a atenției la Gestalt [155] *și apoi la zona care interesează direct.* Restul Gestaltului este umplut: 1) ori cu lucruri știute (N-ai observat că scaunul nu mai era acolo? Nu...); 2) ori cu scheme (avem, deci, scheme în scheme de grade diferite); 3) ori cu ceea ce am vrea noi să fie acolo. 4) ceea ce e în profesia noastră, adică în ordinea atenției noastre, căci e mai puțin efort.

Se întîmplă însă ca în Gestalt-ul obișnuit să apară un obiect nou. Dacă noutatea este *izbitoare*, o înregistrăm și modificăm totalul; dacă nu, îl confundăm cu ceea ce a fost, nu luăm notă de el.

De obicei, acest izbitor este în funcție, fie de contrast (un cal pe plajă), fie de importanță (un mare vapor ancorat noaptea) și impresia vizuală poate să fie foarte puternică. (E interesant că limbajul a găsit termenul just: *impresie*, adică imprimare în materialul păstrător de imagini, cu alte cuvinte, nu orice vedere produce impresie, iar „creierul" nu înregistrează decît impresiile, adică acele părți din viziuni care se impun impresiei).

De aci, toate lucrurile stabilite despre darul observației pe care-l au numai anumiți oameni.

Se înțelege că uneori nici nu e nevoie de atenție ca să se obție o impresie. Cine vede întîia oară un munte excepțional, oceanul, un animal rar, Turnul Eiffel etc., nu le mai uită ușor. Tot așa cel care a văzut cum îi arde casa, cum îi moare cineva scump, nu mai uită ușor, adică înregistrarea nu mai e superficială și indefinit selectivă. În asemenea împrejurări, imaginea însăși este obiect al unor ulterioare percepții.

Trebuie să socotim, prin urmare, printre servituțile biologicului și dorința de a evita efortul necesar menținerii obiectului în cadrul privirii plenare un cît mai îndelungat timp. Privirea șovăie, evită în mod inconștient. *Bogăția obiectului este cvasi infinită.* Ochiul este obligat să aleagă. Aci îl ajută contururile și semnificația. *Alege ceea ce e mai frapant.* Din valurile mării alege ceea ce corespunde calităților primare, silueta, conturul și apoi un val, două, și culoarea celui mai întins fragment. Pe urmă obosește. Dar artistul nu obosește așa ușor. El știe să rețină nu după jocul servituților biologice, ci dominîndu-le. Nici el nu poate lua decît

o infimă parte, dar se trudeşte să ia ceea ce e substanţial. *E necesară această punere la punct fiindcă o meteahnă idealistă tinde să suprime dualitatea dintre viziune şi obiect*, care este (ca la Bergson) baza doctrinei substanţiale a cunoaşterii, ştiinţei şi artei.]

[Trebuie deosebit cu cea mai mare grijă între organele simţurilor şi vederea noosică. Vederea noosică ne dă absolutul. Organele simţurilor sînt imperfecte, de la om la om şi de la specie la specie. Ele însă ne dau, nu *o imagine falsă despre lume* (vorbim sub condiţia substanţei, nu a psihologicului), nici o imagine *diferită*, ci numai o imagine mai puţin completă, în scara animală. Ceva analog cu filmul mut, alb-negru faţă de filmul sonor în culori şi, eventual, în relief.

Pe de altă parte, elaborarea vederii noosice e una şi vederea noosică însăşi este altceva. Indiferent de procesul chimic din elaborarea fotografiei, una sînt „legile" lui şi alta înseamnă raportul fotografiei cu obiectul ei. Alterările nu pot să anuleze ordinea obiectului, o pot tulbura cel mult, adică o pot face necompletă şi cu sugestii false: un nasture devine o pată, de pildă. E un fel de „psihologie"a aparatului.

Cu alte cuvinte, imperfecţia simţurilor nu introduce arbitrarul în cunoaştere, ci numai imperfectul, necompletul. E de presupus, de pildă, că tulburările vederii sînt tulburări de culoare, nu de formă esenţială, ci de franjă a conturului. Orice s-ar spune, între filmul alb-negru şi cel colorat, sau între o frunză privită de ochiul liber şi aceeaşi frunză privită la lupă, adevărul rămîne acelaşi în esenţă. Nu are, deci, dreptate J. Jeans [156] care crede că.. pisica şi liliacul văd şi aud *alte* lucruri decît noi. „Foarte sigur, mirosul cîinelui îi revelează multe lucruri care nouă ne sînt inaccesibile. Lumea exterioară trebuie să le pară deci cu totul diferită (bien différent). La fel dacă zona sensibilă a organelor noastre ar fi deplasată, sau dacă simţuri diferite ne-ar fi date, sau dacă slabele noastre căi de comunicaţie cu exteriorul s-ar deschide mai mult, o lume externă cu totul diferită ne-ar apare."[7]

[7] James Jeans, *Les nouvelles bases philosophiques de la science*, Paris, Ed. Hermann et Cie, 1935, pag. 39.

Din punct de vedere al tehnicii organelor simţurilor şi al posibilităţilor tehnice de tot soiul, omul de azi reprezintă o diferenţă de 50 de trepte de specii cel puţin de oamenii antichităţii. Poate alt ordin. Nenumărate unde sînt captate de simţurile omului. Cu toate acestea *lumea externă* nu *apare* simţurilor azi cu totul diferită unui profesor universitar de la Atena, altfel decît apărea lui Platon. E doar mai completă, la altă scară. Şi e, desigur, o altă concepţie întregitoare.]

Aş mai aduce un argument pe care eu îl socot decisiv, dar ştiu ce rezistenţe întîmpină, în lumea psihologilor, asemenea argumente. Vreau să spun, ca o dovadă, că viziunea depăşeşte percepţia, este însuşi caracterul de intensă realitate a viselor, de o culoare şi o bogăţie care depăşeşte orice posibilitate de descriere. Ştiu că este suspectată această bogăţie de structuri a viselor, care poate fi o vagă iluzie accentuată din pricina ecuaţiilor pe care le implică dramatica visului. Se pare că e foarte greu, pentru cei mai mulţi, să povestească, în ce a constat pretinsa bogăţie a viziunii din vis. Cît de mult adevăr e în această obiecţiune ştiu eu însumi din experienţa literară. Opere de o simplitate naivă le par, uneori, autorilor lor şi celor devotaţi autorilor de o bogăţie care îi emoţionează. Mă cred îndreptăţit să afirm că totuşi îmi dau seama, cu o luciditate convenabilă, de conţinutul viselor mele, care uneori se caracterizează printr-o luciditate care-mi depăşeşte chiar luciditatea normală. Emoţiile mi-au sporit întotdeauna luciditatea, şi în război mi-am păstrat luciditatea chiar în atacuri. În vis, e acelaşi lucru. Pot să spun că am avut în copilărie, cînd percepţia era desigur redusă, vise de o complexitate de linii şi culori care depăşeşte orice încercare a mea de imaginaţie cînd sînt treaz. Ţin minte, de altfel, zeci de vise din acestea, pentru că amintirea lor mi-e mai puternică decît amintirea celor mai multe întîmplări din viaţă. Două vise, de altfel, se alternau, în variante, în copilărie: un vis de o frumuseţe paradisiacă şi vreo două, ca să spun aşa, infernale. Cel paradisiac era o viziune de grădini şi lacuri suspendate, cu bazine imense, din care ţîşneau jerbe uriaşe, cu chioşcuri de o graţie dantelată, în număr imens, totul de o bogăţie de linii şi luciri de ape pe care niciodată n-aş putea-o exprima în descriere. Alt vis, dintre cele infernale, era o viziune de gropi de lut, ceva mai adînci decît gropile de obuz, pline cu şerpi groşi

cît un braț de om, care erau așa de mulți că se amestecau unii cu alții, zvîrcolindu-se, virîndu-se cei treji printre colacii celor adormiți. Gropile acestea se întindeau într-un orizont ceva mai mare decît al vederii normale, dar sub un cer de plumb. De altfel, asupra acestei *perspective* speciale aș vrea să revin cîndva. Era o perspectivă, și e și în visele de azi, supranormală și o bănuiesc accentuată, în realitatea ei, prin substratul emotiv. Am văzut astfel unii din munții cei mai înalți din Europa. Niciodată nu mi s-au părut atît de înalți cît un munte din vis. Îndeosebi, într-un vis am avut imaginea unui peisaj din Turchestan, dominat de un munte ca o cupolă care se ridica la o înălțime amețitoare și colo sus, dintr-o disproporție de date, se crea o relație și mai impresionantă. Oameni mici de abia se vedeau, dar se vedeau, erau lîngă niște uriașe spînzurători, întoarse ca niște arcuri de candelă, dar așa de înalte acolo — că acum treaz, cînd raportez la datele reale, aș spune că aceste arcuri erau de zeci de ori mai înalte decît pare Turnul Eiffel (muntele cu ele cu tot, ca un turn, ar fi trebuit să aibă la perspectiva dată poate *10 mii* de metri înălțime). Toată această modificare de proporții, care da visului o intensitate halucinantă, venea, cred, tocmai din excesul de amănunte, din bogăția de structură. În mod normal, un munte se estompează la înălțimi mari. Dacă totuși s-a înălțat pînă aproape de zenit, deși baza era numai la o distanță de cîțiva kilometri, marcată prin șoseaua cu case și grădini, (copacii din perspectivă) înseamnă că era atîta bogăție de structură, încît devine intens. Poate că trebuie să ținem socoteală și de faptul că în vis, din cauză că te poți deplasa instantaneu, perspectiva nu există ca în viață. Revenind, deci, la obiectul discuțiilor, e neîndoios că nu se poate condiționa intensitatea și bogăția de structură a viziunii intuitive de percepție, adică de colaborare a gîndirii, ci de intensitatea originară a viziunii, care, la rîndul ei, e favorizată de o înregistrare, sensibilă cu adevărat, de imagini bogat structurale.

Încă un argument al acestei disocieri ni se pare că ar putea să-l constituie faptul că amănuntele cele mai vii sînt legate de tinerețe, cînd *percepția e mai slabă*, dar cînd *intuițiile sînt mai puternice* și înregistrările se fac cu o substanță senzitivă mai proaspătă. La fel despre viziunile din stările de trezie.

Deosebirea dintre imagine și percepție prezintă un interes deosebit, *fiindcă deosebirea gîndirii de cunoașterea noosică* — intuitivă — în nici un caz cunoaștere logică — *e de o însemnătate capitală pentru problemele de care ne ocupăm.* Pe de altă parte, în artă, se discută adeseori dacă și cei profani au aceeași viziune cu artistul, dar numai că nu pot să exprime, cum e o teză — sau cum e alta, au doar iluzia că au aceeași sensibilitate ca artistul. Ceea ce putem spune, deocamdată, este că sensibilitatea trebuie desfăcută chiar de percepție, și cu atît mai mult de expresie. În ce privește teza în discuție, ni se pare cert cel puțin că artistul are o viziune mult mai bogată decît poate să exprime (ceea ce nu justifică pe artiștii mediocri, care simulează o sensibilitate pe care n-o au, într-o expresie specific excesivă), și, în acelaș timp, probabil, chiar o sensibilitate mult mai reală, dovadă comentariile unor critici „mari" care îmbogățesc, e drept, cu vrere pe autorii mediocri, dar îi sărăcesc pe cei mari. O parte din public are, probabil, o viziune noosică săracă, însă completată, prin spontaneitatea gîndirii și a memoriei *dialectice*, așa cum vom vedea mai tîrziu.

Ceea ce ne interesa aci era stabilirea realității absolute a polului noosic cunoscător, indiferent de tulburarea pe care o introduce în această ecuație eul subiectiv și care ea însăși va face obiectul altor studii.

PERCEPȚIA ȘI GÎNDIREA

Tranziția între cunoașterea noosică istorică și auxiliarul ei absolut necesar în condiția noosică o face *percepția*.

Fără *memorie* nu există noțiunea de timp și toată existența e actuală. Dar în orizontul esențialității însuși, din însăși condiția lui, vom găsi originea percepției, care e acea limită de contact dintre polarizarea noosică istorică și polarizarea necesității, constituită din sisteme și circuituri, în primul rînd, ale individuației.

Din însăși condiția lor biologică, esențele sînt abstractizante. Ele au un punct de inserție, care se izolează, prin această inserție, de tot restul concretului. Este esența unității care va da naștere gîndirii dialectice. În experiența

apogetică, mîna izolează obiectul pe care-l apucă, iar vederea dialectică o secțiune din orizont, creînd prin dialectica determinării esența *totului și a părții dialectice* ele înseși. Dar înainte de această modalitate, esența izolării se obținuse prin deplasarea obiectelor izolate în cîmpul vizual. Izolarea prin mișcare a creat *imaginea*-percepție. Înregistrarea noosică a punctului de plecare a unei imagini în mișcare și a ajungerii ei a creat biologic, probabil, noțiunea timpului, care apare și astfel ca o dimensiune, a patra, a spațiului: mișcarea.

În toată evoluția apogetică, percepția mișcării va rămîne percepția fundamentală și la baza științei însăși este știința esenței mișcării, fizica. Dacă percepția vizuală a putut să ducă la noțiunea de timp, putea foarte bine ca să ducă apoi la o confirmare a noțiunii de timp și la simțul auzului, care e însuși simțul exterior al timpului. Un minim de memorie e necesar în ambele cazuri (ca, de pildă, amintirea punctului de plecare — și întoarcerea atenției la el, amintirea sfîrșitului unui strigăt și începutul, după o scurtă pauză, al celui de al doilea, care toate ar fi putut fi momentele de creație ale funcțiunii memoriei și, odată cu ea, mai tîrziu mult, *conștiința*, care e simțul *timpului interior*, adică a mișcării de succesiune a imaginilor și a cunoașterii.

Sîntem într-o zonă de indeterminare în care nu putem să dăm decît presupuneri pe care urmează să le verificăm în zona apogetică. Nu e cazul să ne ocupăm aci, mai de aproape, de aceste date, în care noțiunea pipăitului în spațiu e esențială, și ele necesită o concentrare anume asupra domeniului lor.

Ceea ce vrem să reținem, este că *percepția* este principiul trecerii de la existența simultană în spațiu la existența succesivă în spațiu și, aci, întretăierea simultan — succesiv e una din marile răspîntii ale devoluției. Mecanismul este analog cu mecanismul *transformării* presiunii în deplasare la tracțiunea mecanică, *iar consecințele lui sînt incalculabile, căci a dus la nașterea gîndirii.*

Din condiția individuației organelor simțurilor, care impun caracterul de categorie al izolării și al unității esențiale, concretul spațial trece printr-un aparat, care-l transformă în imagini decupate și înregistrate în succesiune de timp.

Odată decupate și izolate, imaginile se pot regrupa în ordini foarte diferite, după cum intră în funcțiune anumite

zone cerebrale. Dacă, la început, ordinea de reprezentare este asociația automată, și asta caracterizează gîndirea primitivă, mai tîrziu, în cazuri extreme de devoluție, regruparea este elaborată și, mai ales, reintegrată concretului, prin actul gîndirii inventive, imaginația substanțială.

De altfel, gîndirea e necesară chiar în cîmpul noosic din pricina insuficienței categoriale a simțurilor. Nu numai că gîndirea trebuie să completeze cu imagini viziunea noosică, transformînd turnul de la orizont în biserică, pata roșie într-o casă de pădurar, dar chiar în cîmpul apropiat, pe masa din față, înregistrarea, percepția procedează numai succesiv, solicitînd, în răstimpuri extrem de scurte, de neînregistrat, dar reale, concursul memoriei.

Teoretic, noi ne putem gîndi la viziunea unui Dumnezeu omnipotent și omniprezent, și acest orizont îl vom numi orizont divin. El este un orizont lipsit de perspectivă, fiindcă totul e dat dintr-odată și nu dintr-un anume unghi de viziune.

Condiția istorică e însă *perspectivată* și, în funcție de memorie, cunoașterea ei e succesivă. De aci, în afară de esența percepției necesității, „semnificația", care este reintegrarea unității izolate în concret și viziunea concretului însuși în ordinea lui, care e substanța. Credem că, totuși, percepția, care e eminamente actul de cunoaștere perigetic al zonei periferice, de tranziție, deci indeterminabilă, scapă analizei noastre adecvate, ea fiindu-ne dată gîndirii ca esență, în plenitudinea cunoașterii apogetice.

[Ceea ce reiese din experiența apogetică este necesitatea celor trei momente care reprezintă:

1) un obiect-realitate necesară care poate fi sau nu perceput și cunoscut, dar care nu mai puțin există indiferent dacă e perceput și cunoscut sau nu; 2) un subiect-vedere noosică, care vede atît cît poate vedea și care nu acordă existență unui obiect-lucru numai pentru că l-a văzut și 3) un suport material, biologic și cerebral pentru vedere. Acest moment trei este cel mai variabil în actul cunoașterii, cuprinzînd cele mai felurite și mai complexe intricații, această variație constituind ceea ce se numește procesul cunoașterii. Pe de altă parte, modalitatea însăși a rezultatului cunoașterii este dependența lui de condiția materială, biologică, cerebrală, care îl înregistrează. Fiecare dintre

acești termeni e absolut necesar, chiar în cunoașterea internă, unde imaginile sînt pe un suport.

Toate încercările de a simplifica, de a unifica acești trei termeni sînt iluzii născute din pricina caracterului de indeterminare esențială a experiențelor apogetice, la care din ignorarea condițiilor cunoașterii se recurge, mai ales, în experiența internă, unde iluzia anulează cînd cel de-al treilea termen, suportul material, biologic, cerebral (într-o conștiință transcendentală), cînd cel dintîi termen, ca nefiind necesar, și chiar cîteodată ambii termeni 1 și 3, ca nefiind necesari conștiinței, dacă e transcendentalizată].

GÎNDIREA CONCRETĂ. OBIECTIZAREA [157]

Analiza zonelor de indeterminare, chiar cu concursul experienței apogetice, este legată de toate incertitudinile și a insista asupra acestor zone nu prezintă interesul pe care-l presupunea psihologia atomistă ori cea embriognosică, căci ceea ce formează cu adevărat obiect de cunoaștere interesant este dat în experiența apogetică și chiar atunci cînd alergăm la zonele de indeterminare, facem acest lucru tot supunînd rezultatele verificării apogetice.

Gîndirea este activitatea cerebrală prin care eul biologic, constituindu-se ca subiect, suplinește și ajută spontan cunoașterea noosică, istorică.

Dispunînd de imagini, subiectul, aci în sensul substanțial, caută să supleeze insuficiențele *istorice* ale simțurilor. Casa, pe care o văd numai dintr-o parte a ei, o pot înconjura și atunci pot spune că o cunosc toată, și anume: partea dinspre mine, în intuiții esențiale, adică în unități, căci esențele sînt date numai în unitate, iar cealaltă, întregită, din imaginea depozitată în memorie. ***Gîndirea este posibilitatea de a manipula imaginile, iar fără memorie, fără imagini, oricît de palide, gîndirea este și imposibilă și fără sens.*** Semnificația, care este partea de colaborare a gîndirii, fiindcă aduce contribuția memoriei, nu e mult mai ușor de analizat. Constituirea obiectelor depășește intuiția esențială uneori; cu toate acestea, credem că putem adopta, aci, descrierile fenomenologiei husserliene, evident cele din *Ideen* — deși ele sînt bazate pe conceptul identificării noosului cu conștiința pură, ceea ce duce la consecințe care mi se par inadmisibile — deci, cu multe rezerve, credem că putem accepta tot capitolul despre obiectizare, despre *„constituire“* [158] al fenomenologiei [8]. Ceea ce am vrea să subliniem, mai ales, este faptul că gîndirea nu se exercită, după părerea noastră, decît cu ajutorul memoriei, iar conștiința este cunoașterea noosică a memoriei, nu a gîndirii însăși. În acest sens, toată „fenomenologia“ trebuie să treacă din planul conștiinței pure în planul conștiinței biologice, ceea ce e o răsturnare fundamentală a fenomenologiei pure.

*
* *

Ceea ce putem spune e că ni se pare că s-ar putea lua, din fenomenologie, fenomenul intuiției esențiale, dar nu ca al conștiinței pure, care ar fi un soi de pipăire din afară a cunoașterii noosice și care ar exista, într-o activitate spontană, în zona de indeterminare situată între cunoașterea noosică și percepția însăși, ceva între senzație și percepția senzației, în sfîrșit, esența însăși în care o existență e dată dintr-o dată unitar și care, credem, este punctul de naștere a unității însăși. Esența este actul spontan, care creează unitatea și care rămîne numai unitate, deci prima activitate de izolare, adică intenția izolării, ceea ce nu mai aparține noosului. Și, ca atare, ținînd de activitatea spontană, ține de pragul gîndirii însăși. Ni se pare însă neîndoios că există înregistrări noosice și sub pragul esenței, deci că există și înregistrări, nu numai prin actul izolării, ci totale; vrem să spunem că memoria nu înregistrează numai percepțiile, ci și zona de margine, de franje, ceea ce Husserl numea senzație brută, materie, hyle [159], prin urmare memoria e anterioară gîndirii, deoarece nu se înregistrează numai ceea ce a perceput.

Trebuie ținut seama de faptul că, în zonele de indeterminare, nu trebuie să se arate certitudini și să se pretindă un limbaj clar, care ar fi întîia falsificare. Și acolo trebuie

[8] Am renunțat pînă la urmă la această „constituire“.

utilizat un limbaj de îndoială, îndoială circumscrisă evident, şi trebuie aşteptate propunerile de ameliorare, căci, dat fiind caracterul lor perigetic, asemenea propuneri nu modifică sistemul substanţial.

Prin urmare, gîndirea este activitatea spontană prin care eul biologic suplineşte deficienţele cunoaşterii noosice, în cunoaşterea raţională.

Dacă apropierea de obiect se face prin vederi în perspectivă, cum remarcă Husserl, atunci e de presupus că există zone care trebuie să fie reconstituite cu ajutorul memoriei. La obiectele familiare, asemenea colaborare e aproape imperceptibilă şi de o spontaneitate instantanee. De altfel, aceste obiecte sînt atît de cunoscute încît spontaneitatea eului se dispersează în fragmentul de realitate de multe ori încrezîndu-se exclusiv activităţii spontane care ajunge la automatism. Este gîndirea cu „scheme". Sînt automatismele vieţii cotidiene. Este *gîndirea neadecvată* care e gîndirea normală a oamenilor.

Adecvarea gîndirii presupune o anume cheltuială de energie, un anume efort, fiindcă trebuie să se obţină o potrivire, o adaptare la datele reale. Adecvarea în sine e o adaptare care cere mult efort de atenţie şi de stăpînire a spontaneităţii. Puneţi pe cineva să deseneze o hartă anume, va reuşi extrem de rar, daţi-i voie să deseneze o hartă la întîmplare şi va izbuti cu uşurinţă. *Momentul acesta al adecvării, care este noţiunea de bază a întregii noastre expuneri substanţialiste, căci e modalitatea gîndirii concrete, trebuie reţinut ca atare.* El ne va ajuta să reconstituim ştiinţa modernă. Vrem să rămînă stabilit că adecvarea activităţii spontane cere un efort considerabil eului biologic, după obiectul care e dat ca *motiv iniţial*, pe cînd activitatea spontană, exercitată liber nu numai că nu cere nici un efort, dar e uneori recreativă şi are reuşita dată anticipat. Vreau să arunc cu o piatră într-un stîlp. Va trebui să arunc de multe ori fără să nimeresc. Dimpotrivă, orice piatră aruncată nimereşte ceva şi dacă mă mulţumesc cu aceasta, atunci, în acest sens, ating perfecţia „absolută", căci totdeauna e acord între ceea ce am vizat şi ceea ce am nimerit.

De altfel, dificultăţile de întregire a obiectului real, prin gîndirea adecvată, sînt sporite în măsura în care avem mai puţine „vederi" luate asupra lui. Ceea ce, în experienţa apogetică, se traduce prin dificultatea de a reconstitui, ca obiecte, obiectele văzute rar şi numai parţial. Pentru gîndirea spontană însăşi, care individualizează fără rigurozitate în gîndire, asemenea piedici nu sînt piedici, ele completează, prin imagini de împrumut, ceea ce au necomplet, şi sînt victimele lor proprii, constituindu-şi o realitate obiectivă falsă. În ceea ce priveşte cunoaşterea sufletului omenesc, asemenea greşeli sînt normale şi numai geniile izbutesc să se elibereze de limitările prea subiective pentru că numai personalităţile puternice pot să-şi impună eului lor biologic sacrificiul unei reprimări a contribuţiei spontaneităţii subiective la obiectizare. În ordinea apogetică, alt proces se observă în puterea de „obiectivare" a marilor „creatori de oameni" ca Shakespeare, Balzac, Tolstoi şi, dimpotrivă, la creaţiile de un pasionalism subiectiv şi mărginit ale autorilor mediocri, ca să nu mai vorbim de subiectivitatea cu care-şi descriu personagiile autorii de melodrame obişnuite.

Numai deosebirea dintre cunoaşterea noosică istorică şi dintre gîndirea propriu-zisă, numai sublinierea caracterului spontan şi biologic al gîndirii, pe de o parte, şi al caracterului ei de *activitate subordonată*, de *ajutor* al cunoaşterii noosice, pe de alta, ne poate înlesni, de altfel, explicaţia nu numai a gravelor erori săvîrşite pînă acum în judecarea activităţii ştiinţifice, tehnice şi artistice, dar şi a cîştigurilor reale ale ştiinţei, artei şi tehnicii.

Dată fiind imensitatea orizontului concretului faţă de îngustimea orizontului individual, se înţelege că folosirea gîndirii concrete întîmpină greutăţi foarte mari. Se creează o disproporţie între minimul de real cunoscut, pe care îl cere ecuaţia cunoaşterii, şi numărul prea mare al necunoscutelor. Ecuaţiile matematice concrete, adică acelea care rezolvă problema despre real, cer un număr determinat de cunoscute, faţă de numărul variantelor necunoscute. Dacă diferenţa nu e respectată, ecuaţiile sînt insolubile. Gîndirea cealaltă însă nu prea ţine socoteală de acest raport şi avem atunci soluţii false, întregiri hibride, lipsite de *autenticitate.*

Astfel de soluţii ni se propun uneori, de pildă, despre viaţa din planeta Marte sau despre ceea ce s-ar fi întîmplat la curtea Faraonilor. Numim aceste soluţii *fanteziste* şi le declarăm produsul fanteziei, adică al uneia dintre modalităţile gîndirii neadecvate, dialectice.

Revenind la experienţa pe care am luat-o ca tip, putem spune că gîndirea fantezistă ţesuse destule legende de la fenicieni pînă în 1492, despre Marele Ocean, dar că numai de la 1492 gîndirea a început să se adecveze.

În experienţele comune, şi din orizontul individual, totuşi ni se pun probleme pentru gîndirea imaginativă (cînd trece o siluetă familiară, cînd ni se pare că am văzut, că „bănuim", de pildă, cine ne-a căutat azi dimineaţă după indicaţiile jupînesei).

E aci de menţionat toată contribuţia aşa-zisei psihologii a „schematizării" ca şi, în anume sens, ceea ce se numeşte „Gestaltpsychologie" [160].

Facultatea gîndirii spontane de a dispune liber chiar de imagini este la baza gîndirii concrete şi a însemnat una din etapele decisive ale devoluţiei, dar, pe de altă parte, evoluînd dialectic, e şi pricina tuturor erorilor, care se comit, ale celor care gîndesc, aşa cum cere progresul substanţial, chiar cu imagini verbale.

Ratificarea cunoaşterii noosice istorice a obiectelor, ieşite din colaborarea auxiliară a facultăţii de a imagina, constituie ceea ce numim descoperire sau invenţie.

Gîndirea cu imagini verbale, care a constituit o altă etapă în devoluţie, (căci gîndirea interioară este *în deosebi* gîndirea pe scheme de cuvinte şi mai puţin, la genii, pe imagini propriu-zise) a însemnat ieşirea omului de pe scara animală. Redusă la folosirea imaginilor de provenienţă exterioară, gîndirea e foarte grea şi, desigur, dacă animalele nu pot gîndi este fiindcă nu au la îndemînă vorbirea şi imaginea interioară a vorbirii, care dau iluzia gîndirii concrete.

Să nu uităm că analiza gîndirii însăşi ne este interzisă de postulatul actului, care nu se poate întoarce imediat asupra lui însuşi, şi că despre gîndire nu putem avea decît o cunoaştere mijlocită, dar cu asta intrăm în capitolul conştiinţei.

[Caracterul biologic mărginit al gîndirii, automatismul ei în ceea ce priveşte ritmul, adaos şi scădere, ni se pare greu de tăgăduit şi plin de consecinţe. El transportă diferenţa între geniu şi omul obişnuit, de pe liniile unor presupuse specii deosebite, pe acelaşi plan, accentul diferenţial căzînd pe biologie. Ca şi vederea biologică, gîndirea fiind biologică este limitată. Operaţiile de gîndire sînt foarte reduse, ceea ce e nelimitat, oarecum, este uzul gîndirii, uzul organelor de gîndit. În acest sens progresul se obţine prin *acumulare*, datorită memoriei. Facultatea memoriei apare, deci, ca esenţială gîndirii, dar, bine înţeles, este vorba de memoria concretă nu de memoria automată. Ramolismentul trebuie să fie propriu-zis pierderea memoriei. Memoria însăşi e biologică şi *deci, într-alt sens, limitată ca atenţie.*

Dacă numim inteligenţă totalitatea funcţiunilor biologice care acompaniază şi înlesnesc cunoaşterea, atunci geniul este doar o simplă orientare a inteligenţei, plus toate însuşirile de voinţă, stăruinţă etc., geniul e, deci, o valoare de nuanţă *etică* în sens noocratic, prin orientare, geniul e pe dimensiunea structurală şi substanţială, iar, prin acumulare, e cantitativ.

Geniul: gîndire normală, activitate organică intensă, orientare, iubire de adevăr, răbdare şi muncă intensă.

Aceeaşi observaţie se poate face despre *geniul conducător*. în sens noocrat. Nu este el însuşi creator al tuturor ideilor, ci este un *detector* de idei, un selecţioneur de oameni cu idei, un identificator al ideilor. Deci şi aci funcţionează suma, acumularea, nu siguranţa invenţiei, care e hazard, ca şi în conjunctura individuală, e orientare şi climat.]

LIMITAREA CUNOAŞTERII ŞI GÎNDIREA CONCRETĂ

Condiţia biologică a cunoaşterii apare ca o adevărată categorie limitativă. Intuiţiile esenţiale în funcţie de simţuri suferă condiţionarea lor. Pipăitul nu depăşeşte volumul corpului, mirosul o oarecare distanţă, auzul alta, în sfîrşit văzul, care are cea mai mare rază de acţiune, nu funcţionează decît în funcţie de lumină (pare-se, cu excepţia unor animale de noapte) şi e plin de unghiuri moarte.

Atît cît poate răzbate noosul prin necesitate este, desigur, prea puţin şi acest *orizont senzorial* reprezintă un prag foarte scăzut pe scara devolutivă. E drept că animalele, spre deosebire de plante au posibilitatea să lărgească acest orizont senzorial prin deplasare. Astfel, animalele aleargă să vadă şi să apuce. Numim *orizont individual*, orizontul ipotetic pe

care un individ îl poate realiza prin deplasare. Tot ceea ce se poate realiza prin deplasare este însă foarte puțin în comparație cu imensitatea concretului. Completarea cunoașterii o realizează noosul pe cale biologică, prin funcțiile cerebrale ale eului biologic. Orientarea și atenția, memoria globală asociativă și memoria analitică selectivă sînt operații care apar în experiența apogetică, preliminarii gîndirii însăși. Progresul realizat prin posibilitatea de disociere a imaginilor și prin posibilitatea de a le regrupa din nou, este *funcția biologică fundamentală în devoluție*, căci această funcție este *gîndirea* însăși.

Asociația devenind anticipativă, în actul percepției, cunoașterea noosică a găsit un sprijin conjugat în *experiență*, adică a găsit posibilitatea de a folosi cunoștințe trecute pentru ca să scutească demersuri biologice viitoare. Un animal văzut în depărtare e perceput ca atare, nemaifiind nevoie să fie văzut pe toate fețele, prin ocol, pipăit. Toate unghiurile moarte ale orizontului senzorial sînt umplute cu ajutorul gîndirii concrete.

În zona de indeterminare perigetică, la fel ca în zona apogetică, de altfel, alegerea imaginilor din trecut, pentru a completa ceea ce e dat esențial într-o experiență, într-o percepție, a fost legată desigur de multe dificultăți. Chiar o percepție este în esența ei o problemă, dacă nu s-a automatizat, căci este o identificare perigetică, de multe ori fulgerătoare, dar de multe ori, cînd sîntem în prezența unui obiect nou, aproape invincibilă. *Căci această colaborare a gîndirii la cunoaștere este sub condiția adecvării*, adică sub condiția de a fi efectiv un act de completare al datelor intuiției esențiale. Ca funcție ajutătoare a cunoașterii, gîndirea este o mare biruință a noosului, căci el a găsit, aci, mijlocul de a birui limitarea impusă prin categoriile individuației. Menirea gîndirii este numai atunci realizată cînd ea își păstrează acest caracter de auxiliar al cunoașterii, de adecvare, adică să o supleeze în unghiurile moarte din spațiu și, mai ales, din timp.

Numim gîndire concretă, gîndirea autentică, adică gîndirea auxiliară a cunoașterii, condiționată de adecvarea aportului ei la realitatea necesară.

Această gîndire concretă va evolua pînă la formele cele mai substanțiale, la totalitatea artei, științei și tehnicii,

dar, necontenit, valoarea ei va fi condiționată de adecvare și metode speciale se vor aplica pentru ca să verifice această adecvare a gîndirii concrete. Ea își va îndeplini cu mult mai greu această funcțiune, care pare-se că necesită sforțări biologice excepționale. Formele deviate ale acestei funcțiuni, din pricina minimei rezistențe, sînt forme dialectice de care ne vom ocupa mai tîrziu.

GÎNDIREA CONCRETĂ. IMAGINAȚIA: GÎNDIREA PRIN ASOCIAȚII SPONTANE

Dacă un progres a însemnat, pe scara biologiei, posibilitatea de orientare voluntară a organelor simțurilor și a mijloacelor de locomoțiune, un progres și mai însemnat trebuie socotită posibilitatea dobîndită de subiect de a trece de la asociațiile de imagini automate la cele spontane, adică dirijate de subiect, la atenție.

Gîndirea, în formă relativ superioară, e gîndirea care asociază imaginile după voință, dar sub condiția biologică [9].

În acest sens, *subiectul* este efectiv, dar mult mai puțin poate fi vorba de obiecte în actul gîndirii, vrem să spunem că poate fi vorba despre obiect în anume sens. *A gîndi* nu este o acțiune tranzitivă, ci e o acțiune care se referă la ceva. Impresia dintîi este că imaginile sînt obiectul gîndirii, în realitate, imaginile nu sînt decît materialul gîndirii. Subiectul alege un pol de orientare și concentrare a gîndirii și *în acest sens* poate fi vorba de un obiect, pentru că *alegerea* implică un obiect.

Deci, avem întîi corelativ subiectului, datorită spontaneității eului biologic, un pol de gîndire, un obiect, care poate să fie orice, de la imagine la esență ori la cuvînt, adică, așa cum spunea Husserl, cu alte referințe, chiar o categorie. În acest sens, noi remarcăm că obiectul e desemnat în cele

[9] Folosim expresia tipică „sub condiția istorică", ori „sub condiția noosică", de asemenea, „sub condiție biologică" și în genere termenul „sub condiție", ca să marcăm că funcționarea de care ne ocupăm are, în afară de ea însăși, și varianta „condiției" indicate.

mai multe limbi prin prepoziția *la*. De ce această remarcabilă nuanță? Fiindcă alegerea, fiind pur biologică, se completează cu actul de prezență al noosului, iar gîndirea este orientarea spre noos. Noosul nu are caracter subiectiv și în clipa cînd „vedem“ (relație de indeterminare) pare că e compus exclusiv din obiecte fără nici o mențiune noosică, iar obiectul funcționează ca atare față de subiect. Noi vedem mai ușor aceasta în experiența externă, căci aci obiectul văzut e în spațiu și obiect, în sensul acesta, înseamnă și realitate necesară, dar tot realitatea este și imaginea care, în calitatea ei de realitate, este obiect. De aceea, referința este *la*. În experiența citată, Asia era obiectul gîndirii lui Columb, el se gîndea *la* Asia. La început, acest obiect era o imagine, pe urmă a devenit o zonă reală, care nu pierdea nimic dacă se numea astfel, cît ne referim la ea, dar, dacă era exactă ca esență, și putea să fie, India văzută din apus — fără să schimbe nimic din esența ei — nu era exactă ca semnificație. La început, deci, obiectul Asia era o imagine, pe urmă o esență și a rămas o esență. Esență numim cît e cunoscut cu titlul de existență cu care e cunoscut atît și numai atît, restul fiind semnificații. Credem că și acesta este sensul intenționalității, care e sensul orientării.

Ceea ce putem desprinde din această experiență este că obiectul nu are semnificația pe care i-o atribuie filosofia idealistă, de a înlocui realitatea cu alt titlu, și că titlul de existență al obiectului este esența imaginii care-l constituie. Legea care dictează titlurile e mereu legea raționalității și orice titlu nu reprezintă decît ceea ce e. Obiectele gîndirii idealiste sînt obiecte cu acest titlu. Nici coeziunea lor, indiscutabilă în unele visuri, și nici faptul că lumea externă nu există decît prin simțuri, nu justifică vreo schimbare de titlu și numai în cazuri anume realitatea obiectivă se acoperă cu realitatea necesară.

Subiectul nu poate crea nici un obiect: el gîndește cu obiectele existente, care sînt realități. El poate să creeze doar în sensul că poate modifica realitatea existentă, fie în natură, fie în creația artistică, fie în sisteme ideologice. Reprezentarea absolută este a noosului, nu e în puterea subiectului, și *titlul* reprezentării nu poate fi schimbat de subiect. *Ori a crea este a schimba titlul de existență și asta e cu neputință.* Subiectul gînditor nu poate face acest lucru, ci numai noosul istoric și aceasta numai respectînd, mai bine zis, suportînd legile necesității, convertindu-le, dar nu prin simpla lor reprezentare, modificată în gîndire.

În lumea realității necesare, subiectul creează lucruri de necesitate externă, în lumea imaginilor lucrează cu imagini.

În ce măsură e posibilă această creație? *În măsura în care, la verificare, titlul ei rezistă*, confirmîndu-se ca o *realitate de alt titlu, de altă necesitate*. Aceasta înseamnă o imagine adecvată.

Eul subiectiv poate regrupa fie lucrurile din afară, prin activitate tehnică, dirijată în gradul superior de imaginație, fie în lumea internă cu imagini, *dar, în amîndouă cazurile, imaginația trebuie să fie adecvată*, adică să urmeze o necesitate obiectivă.

[Că imaginația este o funcție strict biologică (de asociație și disociație, sub condiția biologică) o arată și prin limitele ei atît de nete. Ea nu poate închipui nimic care să depășească datele intuiției esențiale. Astfel, ea nu poate închipui cu adevărat, de pildă, a patra dimensiune. Mai mult încă, ea nu poate înlocui nici datele intuiției însăși unele cu altele, în sensul, de pildă, că imaginația nu ne poate face să vedem albastru acest pom verde din fața noastră. Dacă am impresia că această copertă galbenă de dosar, o pot imagina roșie, e numai o confuzie. Îmi amintesc că există o altă copertă roșie și încerc să le suprapun. Sînt două „operații“ mecanice cu imagini, nu cu intuiție, care dau iluzia unei spontaneități psihologice, și care stau sub condiția fiziologică. Eu pot însă opera și cu material dat în intuiție, pot vopsi acest copac cu albastru, oricît de complicată e operația, cum pot vopsi coperta de dosar, dar e vorba tot de operații mecanice.

Cînd operațiile cu imagini dau rezultate adecvate, adică atunci cînd se realizează o prezență concretă, e vorba de *imaginație*, iar cînd operațiile cu imagini se fac dialectic, tautonom, avem ceea ce se numește *fantezie* [161]. Se face foarte ades confuzie între imaginație și fantezie, dar greșeala este tot atît de mare ca a confunda gîndirea concretă cu gîndirea dialectică. Artiștii care au imaginație sînt genii creatoare, pe cînd cei care au numai fantezie sînt diletanți ai gîndirii. Deosebirea dintre aceste două modalități apare mai ales în acele numeroase „anticipări ale lumii viitoare“, care se publică atît de des. E destul să remarcăm că descoperirile viitoare sînt fantezie, nu imaginație, căci a imagina o călătorie în Marte, e pur și simplu a oferi posibilitatea

ei, imediată, materială, efectivă, dar ceea ce ni se oferă sînt combinații facile, dialectice, care nu se pot realiza imediat].

Funcția de adecvare a gîndirii este extrem de costisitoare ca sforțare și de obositoare pentru organism. Ea pune în funcție centrii nervoși foarte delicați și cere o energie rafinată, care se obține, pare-se, extrem de greu. Este gîndirea concretă care caracterizează activitatea cerebrală a geniilor.

CONȘTIINȚA

De altfel, ajungem aci la un alt capitol interesant al problemei în discuție. Despre conștiință s-a scris atît de mult și atît de eronat, încît nici refutarea tezelor greșite nu mai e cu putință. Preferăm, deci, să expunem de-a dreptul punctul nostru de vedere. *Conștiința este o parte din cunoașterea noosică istorică și anume este cea întoarsă asupra imaginilor.* Orice altă concepție duce la false probleme. O conștiință pură nu există, o intuiție pură nu există, există o cunoaștere noosică a imaginilor, de orice natură ar fi aceste imagini. Tot materialul conștiinței e, deci, strict biologic. (Dar de ce roșul e roșu? Fiindcă traversează o anumită zonă? Dacă privim prin ochelari verzi, roșul nu mai e roșu?) Dacă nu va ține socoteală de acest lucru, psihologia e o știință menită, încă multă vreme, rătăcirilor. Ea valorează atît cît valorează imaginile: uneori foarte mult, alteori foarte puțin.

Genetic, apariția ei o bănuim în momentul în care animalul a început să deosebească imaginile interioare de viziunea noosică, prin contact direct. Ea nu pune probleme atît de grele cît s-ar părea, fiindcă, deși înzestrate cu o percepție exterioară, extraordinară uneori (cum e desigur a șarpelui care își pîndește prada), e de presupus că aceste animale nu au decît un număr limitat și grosolan de imagini, care rămîn în umbră foarte ușor, lăsînd loc reflexelor. Imaginile trebuie să fie în raport cu calitatea creierului și o consecință a lui trebuie să fie posibilitatea visului și a halucinației, adică reluarea pur dialectică a imaginilor.

Sensibilitatea materială a creierului, ducînd la capacitatea de imagini, a dus și la progresul conștiinței. Viața omului

primitiv o bănuim torturată de confuzia frecventă dintre viziunea reală și imagine. Ea se perpetuează pînă la omul din societatea modernă, care, atunci cînd părăsește terenul acțiunii imediate și necesare existenței, e prada „iluziilor" și propriilor lui obsesii.

Gîndirea adecvată concretului este singura gîndire reală, care contribuie la progresul substanței, dar aplicarea ei în domeniul imaginii e plină de cele mai complicate greutăți. Cei mai mulți oameni nu pot exercita această cunoaștere a imaginilor; conștiința eului biologic e instabilă, interpretarea imaginilor și mai dificilă din cauza interferențelor subiective ale intereselor *eului biologic.*

În asemenea condiții, introspecțiunea prezintă greutăți chiar pentru oamenii superiori, ba, uneori, încă mai mari la ei, fiindcă ei vin cu idei preconcepute. E cazul lui cogito al lui Descartes, care a ajuns tocmai la concluzii opuse realității. Actul vederii interioare, actul cunoașterii însuși este impersonal, indiferent, emancipat de biologic. El este negarea însăși a eului biologic. În clipele efective ale lui cogito, dacă e vorba de cunoaștere, eul dispare. Reapare acest eu existențial abia după ce cugetarea a trecut și atunci cunoașterea nu se exercită decît asupra urmei materiale a cugetării, asupra imaginii ei. Intuiția eului este intuiția imaginilor interioare. La fel greșește Kant. „Ich denke" nu întovărășește în același plan orice act, el îi urmează, după un timp mai mare sau mai scurt, ca o constatare de imagine a conștiinței interioare, a cunoașterii noosice despre imaginile eului biologic, e un dat cenestetic. Acest eu biologic este eul corespunzător unității organice și începe cu eul fizic din unificarea senzațiilor de durere, cînd se face prima despărțire dintre lumea exterioară, care *nu mă doare*, și cea interioară a corpului, *care mă doare*. Pe urmă, impresia actelor de voință și mai tîrziu impresia imaginilor de gîndire, dar nu a gîndirii însăși [162].

Din neînțelegerea acestei condiții, procesele biologice sînt abuziv arătate ca fenomene psihice intenționale: a urî, a iubi, a dori, a judeca etc. și totuși nu toate fenomenele biologice socotite psihice, presupun un obiect; a rîde, a plînge, a zbiera, a merge, a fi tu însuți nu comportă „obiecte", iar pe de altă parte, există și în lumea fizică acțiuni care comportă obiect: piatra, care se rostogolește, zdrobește vițelul, apa îneacă

pe cei din ea. Ceea ce se poate spune e numai că omul își dirijează intențional unele dintre acțiunile sale: el merge sau lovește etc. Restrînsă acolo unde e reală, intenționalitatea e o dovadă de finalitate. În gîndire, unde a făcut, în deosebi, obiectul cercetărilor lui Husserl, e certă, dar și aci trebuie spus, în deosebi, că actele sufletești nu funcționează în gol absolut sau, chiar dacă funcționează, noi nu le putem cunoaște decît prin imaginile pe care le comportă și imaginile sînt întotdeauna și obiecte ale cunoașterii. Și atunci, ne apare intenția din ele, sîntem „conștienți" de obiectul lor. *Gîndirea însăși e o activitate biologic finalistă, și, deci, orientată*, orientată spre realitatea obiectivă și necesară (esența concretă), ori spre imagini, ori spre esențe abstracte și combinațiile lor. Chiar presupunînd, prin absurd, că ar exista gîndire fără obiect, noi nu am putea s-o cunoaștem, fiindcă actele de cunoaștere nu se aplică decît la imagini. Poți să mergi și în vis, poți să gîndești ca și în vis, însă, dacă în mers și în gîndit nu ai măcar imagini cenestetice, nu poți să-ți dai seama că ai mers, că ai gîndit. Amorul psihologic va fi studiat în altă parte, pentru ca să arătăm ce e în el biologic și ce e, eventual, psihic.

Rămîne, deci, că gîndirea este orientată. Intenționalitatea ei este, de fapt, o dedublare a viziunii noosice.

INCONȘTIENTUL

Gîndirea, ca orice proces biologic, cu alte cuvinte, ca și instinctul, dar în altă măsură, are două semne caracteristice. Împărtășește soarta biologicului, în funcție de creier, și este orientată noosic ca toată istoria, dar într-o măsură mai mare decît restul istoriei. Ca atare, ea se poate desfășura și fără prezența noosului istoric, dar, firește, nu în absența vieții. Ca și memoria, de altfel, ca și adaptarea, care sînt tot funcțiuni biologice. De aci, posibilitatea așa zisului inconștient și subconștient. Voluntară sau involuntară, memoria este toată biologică și aci ne deosebim categoric, de pildă, de Bergson, de care ne deosebim și în neacceptarea duratei ca o formă a spiritualității pure, durata fiind numai noosul istoric.

În asemenea condiții, toate operațiile biologice pot avea loc și în afară de prezența noosului, adică pot fi inconștiente. Deosebirea dintre conștiința internă și conștiința externă nu e dată, pentru noi, decît de titlul de raționalitate, căci este cunoaștere noosică în amîndouă cazurile. E posibil să fie un punct-sediu al conștiinței noosice, dovadă că se obțin, prin procedee medicale, diferite grade de conștiință. Dar și în cunoașterea internă, ca și în cunoașterea externă, adică în intuiția internă, ca și în intuiția externă (deoarece noi identificăm cunoașterea cu intuiția, ca bază a cunoașterii), imaginația, nefiind decît un mijloc auxiliar, are nevoie să fie *ratificat* ca să devie cunoaștere concretă și e atîta cunoaștere cîtă ratificare e. Deci, nu cunoaștem planeta Neptun „descoperită" de Leverrier, [163] decît cu titlul cu care-o cunoaștem. Preferăm să folosim termenul de intuiție internă sau de cunoaștere internă, fiindcă subliniază mai bine identitatea noosică. Dar aci, trebuie să subliniem o greșeală curentă, care se face adeseori, și, mai ales pe care, din confuzia între noos și gîndire, o face Husserl. Astfel, creatorul fenomenologiei crede că semnul distinctiv al conștiinței este de a se întoarce indefinit asupra ei însăși, posibilitatea de a se constitui ea însăși indefinit, din nou și din nou, ca obiect al ei însăși.

E o iluzie. Ceea ce se schimbă, în aceste poziții succesive, este materialul, care este folosit de operațiile biologice ale gîndirii, polul noosic nu se schimbă în nici un mod. Nu oglinda reia viziunea ei proprie ca obiect, ci se schimbă obiectele care se oglindesc, cu adaosul, de fiecare dată, că poate să fie tot obiectul vechi, dar cu conștiința că a intrat în timp, e la trecut și acum e, cu imaginile biologice trecute, obiect. Astfel, nu numai că în nici un mod (și nici experiența de pînă acum nu îngăduie aceasta) conștiința nu se întoarce asupra ei, căci ar însemna ca noosul să se întoarcă asupra lui însuși, ceea ce este imposibil, dar tot atît de imposibil ar fi ca și gîndirea ori memoria, implicate, să se întoarcă asupra lor însele. Tot ceea ce se oferă conștiinței, și nimic mai mult decît atît, sînt imaginile lăsate de ele, biologic, urmele lor, efectele lor, în centre succesive, după ce au trecut; căci relația de indeterminare spune că: sau gîndirea este în funcție efectivă, și atunci noosul este orientat spre activitatea ei, sau nu funcționează și atunci nu poate fi vorba

de o cunoaştere. Rămîne cel mult amintirea operaţiei, care, date fiind slabele imagini directe ale activităţii biologice, va păstra mai ales aceste imagini lăsate sub gîndirea în forma articulaţiei interne a cuvintelor sau sub formă de creaţie obiectivată.

LIMITĂRILE CUNOAŞTERII NOOSICE. SENSIBILITATEA ORGANICĂ [164]

Aşa dar, *prezenţa prin contact* este condiţia esenţială a cunoaşterii. El e stabilit întîi prin individuaţie, reluat apoi prin evoluţia corpului substanţial, iar contactul biologic, care e şi el fundamental cunoaşterii, este contactul prin mijlocirea simţurilor. De la simplul reflex pînă la organul atît de evoluat care e ochiul, ne găsim în faţa unui procedeu de contact, menit să pună polul noosic în prezenţa materialului, adică a realităţii necesare, care trebuie cunoscută. Numărul organelor de simţ e limitat, dar nu atît cît pare, fiindcă sînt, probabil, unele încă necunoscute, fiind cu un prag foarte scăzut, şi modul lor de funcţionare suferă de toată condiţia istorică. Mai întîi, ele transformă, într-o diversitate de viziune, în „natură", omogenitatea specifică a realităţii necesare. Dacă fiecare organ e sortit să înregistreze numai anume vibraţii, el le înregistrează cu o anume fidelitate şi transformă, cu o anumită fidelitate, contactul în viziune specifică fiecărui organ.

Este, aci, o eroare frecventă care, neţinînd socoteală de această anume fidelitate, pune adesea întrebarea dacă nu cumva animalele, avînd alte simţuri, au şi altă viziune despre lume. Aci, trebuie să precizăm un lucru, anume că simţurile sînt eterogene ca structură, dar, în acelaşi timp, se aplică unor zone diferite ale realităţii, pe care ele le traduc cu *anume* fidelitate. Prin urmare, adaosul sau minusul de organe de simţ corespund cu o viziune mai bogată ori mai săracă, dar de aceeaşi esenţă. Viziunea despre lume a unui orb e mai săracă, dar nu alterată.

Experienţa întoarsă lămureşte însă acest lucru: dacă unii oameni văd Dunărea, la Passau, îngustă, iar alţi oameni o văd lată şi împărţită în braţe, la Brăila, nu înseamnă că unii din ei au văzut-o prost şi e de presupus că privită de la 1 000 km de sus, cu o lunetă uriaşă, cineva ar vedea-o în aceeaşi privire în amîndouă modurile. Avem toate motivele să credem că, pe întreaga scară biologică, organele reacţionează cu o tendinţă uniformă de *adecvare la realitate*, deci, au o anumită omogenitate şi ochiul de albină, ca şi ochiul uman, văd aceeaşi esenţă structurală, cu variaţii, poate, de colorit general, şi cu variaţii cantitative, aşa cum o lunetă slabă vede acelaşi obiect ca o lunetă tare sau nu-l vede deloc, şi mai simplu ca structură. Unitatea polului şi actului cunoscător, în acest sens, trebuie înţeleasă pe toată scara istorică.

Organele sensibilităţii noosice apar ca o linie de progres, în anume sens, continuu pe toată scara devolutivă, mai precis, a corpului substanţial, care şi-a sporit necontenit capacitatea de sensibilitate, realizînd, de pildă, în forma actuală, o diferenţă specifică, absolut considerabilă, faţă de specia om, care nu foloseşte tehnica „modernă" a sensibilităţii. De la simplul ochelar, care sporeşte vizualitatea, pînă la telefonia radiofonică, aproape toate organele de simţ au dobîndit o acuitate care ea însăşi caracterizează, în bună parte, devoluţia ca şi evoluţia. Dacă alături de omul, care încă nu ştie să fabrice unelte, vei pune un uriaş aşa de înalt că poate să facă un pas de 100 metri pe secundă, că poate să ridice un vagon cu un singur braţ, că poate să sară la 18 km, în aer, care are un auz aşa de dezvoltat că aude de pe un continent pe altul, care poate lovi cu piatra de 1 000 kg explozivă la 120 km distanţă, care vede destul de bine unii aştri, şi încă şi mai bine celulele organice, că are o ţinere de minte care poate şti lucruri de acum sute de ani, poţi să judeci progresul biologic pe care l-a făcut specia om, dacă mai putem păstra acest cuvînt, atunci cînd e vorba de omul tehnic, mai ales că toate aceste posibilităţi *sînt ereditare*. Acesta e sensul în care a sporit sensibilitatea şi, deci, a sporit puterea de cunoaştere a polului noosic. O întrebare este dacă, într-adevăr, noosul pur este pasiv, cînd el, în forma istorică, este atît de activ, cum e o întrebare despre natura însăşi a cunoaşterii. Dar e de presupus că e o sensibilitate la orice număr de vibraţii, o vedere fără *unghiuri moarte*, şi totuşi mai adăugăm altă întrebare: noosul transcendent pur are nevoie de organ ca să „vadă"? E omniprezent? E un sens, la el, în „a vedea"?

CATEGORIILE CUNOAŞTERII NOOSICE ISTORICE

În afară de cazurile patologice, funcţionarea organelor de simţ e prescrisă necesar, după cum am arătat, de insuficienţe structurale strict organice, provenite din însăşi condiţia lor istorică, individuaţia, care funcţionează, cum am spus, ca o serie de centre de imagini corelate.

Astfel, în individuaţie, ele se exercită pe o rază limitată, variabilă după fiecare dintre ele. Pipăitul nu depăşeşte lungimea braţelor şi întinderea corpului în genere, auzul o oarecare distanţă, mirosul alta, în sfîrşit, văzul, care are orizontul cel mai larg, nu funcţionează fără lumină şi nu trece nici el, în cîmp deschis, de cîţiva kilometri şi el fiind întretăiat de unghiuri moarte. Am numit acest prim orizont, *orizont senzorial*.

Animalele, spre deosebire de plante, au posibilitatea să lărgească acest orizont senzorial prin deplasare, astfel cîinele aleargă să vadă şi să apuce, să muşte. Am numit *orizont individual*, orizontul pe care un individ îl poate realiza prin deplasare.

Tot ce se poate realiza prin deplasare e atît de redus faţă de imensitatea concretului, încît ceea ce rămîne de cunoscut dincolo de orizontul individual, e aproape de proporţiile infinitului.

Vom vedea în ce mod devenirea devolutivă tinde să remedieze categoria orizontului individual, căci rămînerea la acest orizont ar fi fost rămînerea sub scara speciei umane. E, propriu-zis, aci, o axă nouă istorică, şi anume axa subiectivitate — substanţă.

ATENŢIA

Un mijloc de a mări acuitatea simţurilor, de altfel, corelat cu mişcarea, îl găseşte organismul în atenţie, adică în orientare intuitivă, şi în intensificarea cheltuielii de energie fiziologică, pentru a menţine în funcţiune continuă un anumit organ al simţurilor, dimpreună cu deplasarea orientată spre a evita unghiurile moarte. Acesta e sensul atenţiei, care e

un fenomen de ordin fiziologic şi este explicabil de ce psihologii nu-l descoperă în introspecţia „pur" psihologică. În experienţa apogetică, găsim acest sens şi condiţia lui în observaţiile îndelungate la telescop ori dimpotrivă la microscop.

PATOLOGIA SIMŢURILOR

Dar, în afară de insuficienţele categoriale ale simţurilor, e necesar să menţionăm cazurile lor patologice. Întîlnim aci toate alteraţiile funcţiunii, de la „defectele de construcţie" la absenţe, pur şi simplu, şi de la hiperfuncţionare la uzare completă. Aceste efecte patologice se regăsesc întocmai şi la prelungirile organice tehnice. O lupă poate să fie defectă, cu focarul deplasat, un telefon „deranjat", un aparat de radio influenţat de „paraziţi", o vedere e mioapă ori presbită, urechea e tulburată de vîjîieli care diminuează auzul. Există, în funcţionarea organelor de simţ, *un normal* şi *un patologic*, ca şi la prelungirile lor tehnice, care implică şi o stare de defectare, calculate pe baza unui normal.

Am putea să menţionăm aci cazurile de transmisiune prin simţuri străine, ca acela al unui savant care ar privi cu ochi străini, cum era cazul unui profesor de ştiinţe naturale de la Universitatea din Bucureşti.

Nu vom considera ca modificări patologice, fireşte, influenţele pe care spontaneitatea dialectică a gîndirii şi tendinţele pasionale le au asupra funcţionării organelor de simţuri, asociaţiile fortuite, în genere, din necesitatea de completare.

De asemenea, nu considerăm patologice tulburările de funcţionare provenite din prea marea cheltuială de energie, din oboseală, adică acelea care înseamnă o ieşire din ritmul biologic, dacă anumite măsuri de prevedere reintegrează acest ritm.

SUBIECTIVITATEA

Dacă gîndirea este autonomă faţă de noos şi dotată cu spontaneitate, ceea ce îi permite să-şi construiască o lume proprie (care trebuie înţeleasă ca spontaneitate, raportată la

actul cunoașterii, altfel e mecanică), în anume raporturi cu lumea istorică, activitatea ei net tranzitivă îi dă o structură specială pe care o formulează relația *subiect-obiect*. Subiectul din această relație este subiectul biologic, este cel care în propoziționea formulată *face* ceva, este principiul activității însăși. „Calul paște iarbă". Calul este subiect. „Galileo a descoperit luneta". Galileo este subiect. „Inima bate". Inima este subiect. Toate funcțiile ajutătoare cunoașterii sînt astfel biologice, în afară de cunoașterea însăși, care nu e totuși mai puțin sub condiția biologică, fiindcă e un sens istoric.

Confuzia dintre polul noosic și centrul de activitate, care este subiectul, a venit din confuzia dintre cunoașterea noosică, dintre intuiția esențelor și dintre activitatea gîndirii. „Eu gîndesc", este atît de puțin pol noosic, cît „eu mănînc" și orice confuzie aci e plină de urmări. Conștiința, cunoașterea internă, deosebește aci o relație de subiect-obiect, cum o descoperă și în lumea externă. „Eu rup linia", mi se pare mie o relație de subiect-obiect cu un titlu deosebit, cînd nu-i decît realitatea obiectivă văzută din interior pe jumătate (căci gestul ruperii îl văd) a imaginilor cenestetice, *care se adaugă la celelalte*, și care lipsește pentru cel care numai vede pe altul făcînd o acțiune. Sînt cazuri cînd aceste imagini nu sînt obiect de atenție noosică și atunci acțiunea se desfășoară absolut ca una exterioară. Activitatea inconștientă, pentru subiect, e reală pentru spectatori în cazurile hipnotice etc. Subiectul este, deci, un centru de activitate, sub condiție biologică, istorică, ca o consecință a individuației. Individul posedă: un corp fizic al lui de care, cred, (fiindcă e zona de indeterminare) ia cunoștință cel dintîi din funcția durerii, care are un anume rol biologic, cel de a delimita individualitatea fizică, dintr-un centru de voință și activitate, care constituie adevăratul sens al subiectivității — noosul istoric fiind tocmai realitatea opusă subiectivității. *Noosul este universalitatea, impersonalitatea însăși, dar, sub formă istorică, este un noos localizat într-un individ, urmînd soarta biologică a individului*, ca un gînditor pe o corabie părăsită în plin ocean, martor neputincios al sforțărilor organizate sau nu pe care le face corabia ca să se salveze. Astăzi încă nu mi se pare lămurit dacă piere la un loc cu marinarii, sau dacă, ascuns într-o celulă, e nemuritor (dar fără memorie, bine înțeles).

SUFLETUL

În momentele de *luciditate noosică*, eul devine impersonal, luciditatea noosică nefiind pentru noi luciditatea de privire, căci în clipele acelea eul nu există (cogito ergo non sum); nici măcar în momentele de orientare internă asupra unor *anumite* imagini, adică nici în actul gîndirii însuși, *eul* nu e prezent și redevine *eu* numai în clipele recapitulative, cînd noosul nu e solicitat în nici un act activ, într-o anumită stare de *semi-trezie*, de *semi-atenție*, indeterminabilă, care se întîlnește și în cunoașterea noosică internă și în cea externă; e un fel de cunoaștere de totalitate, care seamănă cu viziunea secundară a lumii, cînd mergem pe o stradă familiară, și e o viziune la fel a activității interne cu imaginile ei. Capitolul cel mai de preț al subiectului este unicitatea organică a amintirilor lui, adică totalitatea durerilor și bucuriilor redate de aceste imagini, căci imaginile sînt lipsite mereu de bucuriile și durerile din momentul originar; acest capitol e sufletul — conștiința unității biologice și a destinului ei.

Acest *centru subiectiv* este esența individualității și această esență subiectivă este susținută de instinctul de conservare, spre deosebire de centrul noosic, care e un centru obiectiv. Filosofii, care promit o nemurire a spiritului impersonal, (Aristotel și arabii inspirați de el) nu găsesc o bună primire, fiindcă individualitatea biologică este aceea pe care vrea să și-o salveze individul cu tot ceea ce constituie sufletul. Experiența apogetică poate fi făcută în următoarele cazuri:

1) Unitatea biologică păstrată, plus sufletul biologic, dar fără luciditatea noosică — somnul.

2) Somnul prelungit indefinit pînă la moarte.

3) Pierderea personalității prin pierderea patologică a memoriei, cu păstrarea unității biologice și a noosului.

4) Aceeași situație pînă la sfîrșitul vieții.

5) Și în ordin ipotetic: o moarte cu păstrarea întreagă a sufletului, cu întregimea relațiilor lui lumești.

6) Tot ipotetic: moartea cu persistența numai a noosului impersonal fără păstrarea sufletului, adică fără ceea ce constituia individualitatea.

E ușor de răspuns cum judecă lumea obișnuită aceste cazuri.

Cea mai mare dificultate, dar și poate izvor de soluții, este *somnul*. Cînd somnul e fără vise, totul e inexistent.

Ce face noosul atunci? Nu vede imagini. Şi, în genere, noosul vede toate imaginile? Nu, ci cîte se prezintă *simţului intern*, ce e o realitate, căci noosul are nevoie de o conductă biologică, nu poate privi direct decît în ultimul atom organic (poate). Dacă sînt vise, sînt numai cînd le stimulează *gîndirea* sau e gîndire fiindcă sînt imagini în mişcare? Fluxul sîngelui să fie cel care iluminează imaginile? Fluxul sîngelui poate fi dirijat de *eu*, deşi e cuprins în sistemul vieţii vegetative (am aci experienţe personale). *Eul dirijează după ceea ce vede noosul. Cum de-i foloseşte şi lui?* Cum de e conştient el ca să poată dirija o acţiune, cînd noosul nu-i comunică nimic? La ce foloseşte animalelor vederea? Le luminează ţintele? (de coborît iar la *reflexe*).

Ceea ce trebuie realizat e o gîndire, tot atît de văzătoare ca aceea de trezie, dar spontană; chiar dacă se păstrează noosul, el trebuie să meargă numai pînă la simţuri. *Noosul e în contact numai cu imaginile (dinăuntru) dirijate după asociaţia lor.* Parcă e destul aşa (?). Atunci în somn adorm organele fizice de legătură, fără centrii de imagini.

Astfel, conştiinţa unităţii subiective e un lucru foarte tîrziu pe scara biologică, şi individualităţile inferioare nu au decît cunoaşterea intuitivă şi percepţia exterioară, fără să simtă mai prost şi fără să renunţe la perpetuarea acestei existenţe. Pe scara umană, cunoştinţa interioară este intermitentă şi diriguită de toate coordonatele de origine biologică inferioară. Amintirea senzaţiilor de plăcere este la acestea, tot ceea ce poate realiza superior centrul subiectiv.

În ceea ce priveşte *subiectivitatea colectivă*, care corespunde momentelor evoluate în subspecie de pe regiunea superioară devolutivă, pentru formarea conştiinţei ei, e necesară, de cele mai multe ori, o anume educaţie în acest sens: educaţie naţională, de pildă.

[Unii sociologi, mai ales şcolile franceze, au insistat asupra modului cum societăţile primitive ca atare creează social toate datele pe care le considerăm de obicei metafizice: spaţiul şi timpul, Dumnezeu, logica etc., arătînd că există de obicei, în spaţiul primitivilor, o logică a primitivilor [165] etc., total deosebite de spaţiul sau logica din culturile centrale. Se poate răspunde că au dreptate în ceea ce priveşte intuiţiile esenţiale, dar se înşeală asupra semnificaţiei acestor fenomene. În realitate, este vorba de creaţii ale subiectivităţii colective care nu împietează asupra spaţiului şi timpului din realitatea necesară. Există, neîndoios, realităţi subiective colective, cum există şi realităţi subiective individuale, dar semnificaţia lor nu trebuie scoasă din cîmpul subiectivităţii, chiar dacă aceasta e colectivă.]

Funcţiunea eului biologic în cadrul istoric are un rol care, adeseori, a trecut în primul plan al consideraţiilor. Înzestrat cu instincte puternice, dar nu egale (dintre care principale sînt instinctul de conservare, instinctul de afirmare (a eului), instinctul de perpetuare (a speciei), instinctul sociabilităţii şi instinctul de obiectivare, toate corelate şi sub condiţia concretă), eul biologic poate determina uneori cicluri considerabile în istorie, cum au fost atîţi cuceritori şi stăpînitori de popoare. Căci fiecare instinct are *polarizarea lui cenestetică şi sentimentală*, care îl revalorizează, ca şi structura corespunzătoare.

În ordinea cunoaşterii însăşi, ca subiect, influenţa eului biologic e atît de mare, încît putem considera subiectivitatea agravată prin nenumărate demersuri biologice. Dat fiind, faptul că funcţiile ajutătoare ale cunoaşterii (orientare, atenţie memorie, gîndire) sînt ale eului biologic, cunoaşterea însăşi e sub condiţia istorică. În aşa măsură că, dacă funcţiile vieţii cerebrale sînt nule, cunoaşterea însăşi şi odată cu ea realitatea cunoscută, dispar. Pînă la această dispariţie, cunoaşterea este influenţată de toate tulburările afective şi subiective. Relaţia pol noosic-realitate necesară este aproape permanent tulburată de imixtiunile intempenstive ale spontaneităţii eului biologic, în aşa măsură încît aci trebuie să găsim şi explicaţia faptului că s-a socotit uneori că însăşi realitatea necesară ar fi datorită spontaneităţii eului, denumit, în împrejurarea aceasta, eu transcendental.

Aceste imixtiuni istorice sînt, în afară de categoriile substanţiale ale individuaţiei şi de coeficientul biologic individual al organelor de simţ, care sînt cauza limitării substanţiale, cauza subiectivităţii istorice. Animalele sălbatice sînt un indiciu, cînd atacă preventiv, de intempestivitatea eului biologic, căci fără acesta nu poate fi vorba la ele de cruzime şi ferocitate. Interacţiunile celor doi poli, subiectivitate şi substanţă, sînt însuşi materialul istoriei şi al culturii şi o formulare a lor, asupra căreia vom reveni, a fost făcută de Fr. Bacon în descrierea acelor Idola Mentes, care cuprinde,

cum se și cuvine, *subiectivitatea colectivă* al cărei rol în istorie și cultură reprezintă apogeticul dialectizării, al vieții sufletești. În paranteză, afirmăm că, deși s-ar părea că eul biologic urmează să constituie zona de aplicare a vechii psihologii empirico-fiziologice, caracterul noosic al vieții nu îngăduie totuși, decît limitat, aplicarea acestei științe.

FUNCȚIILE EULUI BIOLOGIC ÎN SUBSPECIE. CONȘTIINȚA ȘI GÎNDIREA DIALECTICĂ

Cele de mai sus ne-au înfățișat activitatea dialectică în istorie ca o activitate sub condiția necesității. Am arătat că acest accent de necesitate slăbește cu cît urcăm pe scara devolutivă, căci numai în sens devolutiv poate fi vorba de o scară, de vreme ce evoluția nu înseamnă progres, însă sensul de scară e aci întors [10]. Această considerație e valabilă pentru evoluția dialectică și, numai sub condiția structurii, pentru devenirea substanțială, care, în orice moment al ei, este, în acel act, emancipată de necesitate, dar în ce măsură vom arăta în altă parte. Ceea ce constituie însă materialul istoric, adică materia și toate funcțiile vieții, sînt sub condiția necesității, adică a subiectivității și anume în ordine descrescîndă și pe linia exterioară a sferei concrete și pe linia interioară orientată spre corpul substanțial și, în același timp, spre polul noosic. Criteriul necesității este criteriul specificării și al diferențierii și, în acest sens, materia, care reprezintă un maximum de specificare exterioară, este *aproape* sub condiția absolută a necesității; de aceea, aci, postulatele fizice, și ceva mai puțin ale chimiei, pot fi acceptate drept *legi*. Tendința axială este o tendință de despecificare, prin crearea indefinită de centrii noosici, de obiectivare, eșalonați spre substanță, prin utilizarea incomensurabilei energii primare înseși. Dacă noosul este aservit necesității, energia primară

[10] Creșterea spre polul noosic este, într-adevăr, o eliberare și a vorbi aci de trepte este ca și cum ai spune că un om înlănțuit, rupîndu-și lanțurile, face asta „treptat", cum ar avea o scară, cînd de fapt el însuși nu urcă nimic, ci numai leapădă de pe el. E, deci, numai un mod optic de a considera realitatea.

însăși este utilizată de noosul istoric pentru constituirea corpului substanțial în tendința devolutivă și cu o răbdare care se apropie de infinit. Această procedură ne dă evoluția dialectică, ajutătoare a substanței, care este însă prinsă în jocul orb al dezlănțuirii dialectice. Ea trebuie să uzeze de însăși realitatea necesară ca s-o învingă, împărtășind necontenit pericolele hazardului, căci activitatea dialectică este o activitate pe principiul inerției, mecanică, oarbă, fără nici un sens de finalitate. Finalitatea i-o dă noosul istoric, profitînd de direcțiile ei, așa cum, în experiența apogetică, omul învinge „natura", folosind propria ei forță. Se înțelege că pînă ce a realizat puțină stăpînire asupra naturii, omul a fost necontenit învins. Mai ales că noosul istoric nu realizase decît puțin din cunoaștere și numai așteptarea orientată a conjuncturii și „transformarea" îi erau singura armă. O experiență intermediară a aventurii noosice ne-ar înfățișa un naufragiat neputincios, în fața dezlănțuirii dialectice, oarbe a oceanului și cerului, care s-ar agăța de o bucată de lemn ca de o plută, vîslind cu un băț, folosind, deci, tot o realitate dialectică și lăsîndu-se în voia valurilor și a curenților, gata să schimbe pluta cu una mai bună, gata să folosească tot ceea ce îi aducea întîmplarea și cît îi sta în putere să folosească și, poate, la urmă, pierind în jocul dialectic.

Evoluția dialectică este, deci, guvernată de legi mecanice sub condiția istoricității, care, prin jocul lor de opoziție, creează un echilibru instabil care face posibilă, poate numai intermitent, devoluția. Aceasta pare posibil prin crearea unor centrii de energie obiectivanți prelucrată biologic și capabilă de o atît de mare concentrare prin rafinament, încît să impuie o imensă propulsiune mecanică funcțiilor biologice.

Fără să reprezinte dinamismul incomensurabil al astrelor și al forțelor cosmice, dinamismul funcțiilor biologice, atunci cînd ele găsesc puncte de aplicare, este totuși copleșitor prin intensitatea lui. S-a calculat că numai funcția de reproducere a formei specifice e atît de mare, încît în cîteva zile o pereche de muște s-ar înmulți atît de mult, încît ar acoperi locul oceanelor. Această inerție a propulsiunii dinamice întîlnește însă forțe opuse, care o reduc în așa mod că e posibil un echilibru istoric, jocul acțiunii și reacțiunii dialectice, anulîndu-se într-o medie instabilă. Dacă n-ar întîlni rezistențele istorice, funcțiile biologice ar funcționa automat, mecanic,

indefinit. Jocul acţiunii şi reacţiunii le impune un compromis şi diagrama devenirii acestui compromis este *evoluţia în specie ciclică:* momentul perigetic, creşterea, momentul apogetic, declinul, moment perigetic, specific istoriei subiective.

Funcţiile eului biologic participă toate la acest automatism dinamic şi dialectic şi ele s-ar exercita indefinit dacă n-ar întîmpina rezistenţele condiţiei istorice. Ele sînt folosite pentru a realiza *transformările* substanţiale, tot sub condiţia utilizării automatismului lor, de către centrii obiectivanţi, dar care sînt şi ei corespunzători sub condiţia istorică, fiindcă suportul lor e, oricît spre infinit, „tot material". E un angrenaj, azi, indeterminabil de mecanisme din ce în ce mai rafinate, menite să permită o libertate sporită, tocmai în vederea unei adaptări la realitatea necesară, căci criteriul libertăţii în istorie este adaptarea obiectivă la condiţiile realităţii necesare, nu suportarea lor subiectivă.

Funcţiile eului biologic îi dau acestuia un dinamism specific automat, dialectic, sub condiţie istorică. De altfel, în ceea ce priveşte omul, printr-o întoarcere dialectică a funcţiei de valorificare, el le-a cultivat chiar în sensul unei evoluţii în subspecie, transformînd exerciţiul acestor funcţiuni, care erau doar mijloace, în scopuri anume. Funcţia de reproducere, exercitată în afară de generare, a devenit amorul, care e azi o valoare în subspecie, nutriţia a devenit lăcomie, exerciţiul fizic a devenit sport, procurarea de alimente vînătoare, vorbirea cîntec şi vers şi, ades, simpla nevoie de vorbire, flecăreală atribuită maliţios femeilor. Pricina acestei evoluţii este că exerciţiul liber al funcţiunilor biologice este legat de sentimentul cenestetic al plăcerii, sau dimpotrivă. *Plăcerea însăşi, care este o modalitate dialectică, evoluează, deci, în subspecie ciclic, plăcere liminară — abuz apogetic şi saturaţie — dezgust. Datele ciclului sînt datele constitutive ale ritmului cenestetic dialectic,* care caracterizează toate evoluţiile în subspecie ale funcţiilor biologice şi, prin consecinţele lor, ritmul cenestetic este însuşi ritmul vieţii subiective şi al culturilor, fiecare formulă „artistică" devenind, după ce a plăcut, obositoare şi fiind înlocuită cu formula antagonică ei.

Varietatea ritmică îngăduie o progresie a funcţiunilor biologice, care le poate duce la virtuozitate şi la o dezvoltare considerabilă, pe toate, de la funcţii organice la exerciţiul simţurilor, încît fiecare, cu excepţia mirosului (şi încă numai

în parte, căci există şi un fel de „artă" a parfumurilor), constituie, în evoluţia în subspecie, o „artă", deoarece *pretextul* acestui exerciţiu dialectic e căutat în crearea de pseudo-dificultăţi. Dacă ar fi dificultăţi reale, plăcerea ar fi atenuată de oboseală şi truda adaptării la aceste dificultăţi. Se creează însă dificultăţi uşoare, convenţionale, de *joc*, „act gratuit" ca să folosim formula unui cunoscut scriitor, André Gide. [166]

Dificultatea de joc, convenţională apare, astfel, toată în dificultatea artelor pe care le vom numi cenestetice sau exerciţii kaleidologice [167], producătoare de frumos, în realitate, simple producătoare de plăceri. Uneori, aceste jocuri sînt foarte rafinate şi autorii lor sînt mîndri de asta, dar nu e mai puţin vorba de pseudo-dificultăţi, de automatisme, căci e necontenit vorba de probleme rezolvate anticipat prin însăşi regula jocului: canon, model, poncif sau regulă, pur şi simplu. Dar despre forma evoluată a producţiilor cenestetice va trebui să se ocupe o disciplină anume; în acest capitol n-am vrut să dăm lămuriri decît despre forma lor perigetică, fireşte, sub condiţia de indeterminare; ceea ce se poate spune încă de pe acum este că, pe cînd adecvarea concretă a funcţiilor cere eforturi penibile (şi adevărata creaţie de cunoaştere artistică, ştiinţifică şi tehnică este istovitoare, în zonele totale), iar rezultatele sînt sub condiţia istorică, exerciţiile libere ale funcţiilor biologice se caracterizează cu totul altfel şi condiţiile lor am putea să le rezumăm după cum urmează:

1) Exerciţiul lor e „pur" liber cu necesitate obiectivă, adică e tautonom, fixîndu-şi singur modul necesităţii.

2) E supus subiectivităţii cenestetice, adică „legii" ritmului cenestetic dialectic.

3) Evoluează în subspecie după legea ciclului.

4) Cînd vrea să-şi pună probleme (din evoluţia în subspecie a esenţei problemei) şi să le valorifice, îşi pune *probleme convenţionale*, false probleme; dezlegate prin însăşi cheia convenţiei: această convenţie poate fi, după natura exerciţiului, un canon, un model, o formulă, un prototip, o regulă de joc, o performanţă precizată.

5) Adecvarea la propria ei lege poate fi uneori absolută, tocmai fiindcă legea este spontană. Este o nuanţă de absolut specială, efect al spontaneităţii biologice, care realizează „*perfecţiunea*" („perfecţiune" care nu se întîlneşte niciodată în gîndirea concretă).

6) Ritmul de aplicare al canonului etc., ritm dialectic, provoacă o *armonie formală* perfectă, de o perfecție dialectică.

7) Iluzia dificultăților intercalează aceste evoluții în subspecie (producătoare, sub condiția biologică, de plăcere) — în *sisteme de valori*.

Legea dialectizării creației înregistrează tendința dialectică de a relua fiecare moment din creația corpului substanțial în evoluția în subspecie și acesta e modul universal al *instinctelor de conservare și perpetuare*. Tot ceea ce a apărut pe linia substanțială vrea să dureze și continuă să dureze dintr-un impuls automat, folosind tot ce poate rupe ca energie din concretul inferior, ades și din cel superior, într-un ritm dialectic, după legea lui de structură pînă la epuizare. Este legea evoluției în subspecie, sub condiția istorică. Și împiedicarea acestei activități provoacă suferințe și aci este originea durerii în lume, întiia ei semnificație. Dar, pe de altă parte, *activitatea adecvată* e disproporționat de grea, obosește și, în general, e, pe cît se poate, evitată. Copilul are nevoie să se joace, dar dacă îl silești să producă aceeași activitate adecvat, izbutește greu, obosește, iar dacă se prelungește constrîngerea, reapare suferința sub noua ei semnificație. Suferința din lipsă de activitate, plăcerea din activitatea spontană și liberă și suferința din activitatea constrînsă, constituie, așa cum am arătat, substructura și ritmul dialectic al sentimentului, care întovărășește exercițiul funcțiunilor biologice. Adesea, în restul experienței istorice, exercițiul liber al gîndirii și al simțului se asociază cu forme strict biologice sau utilitare. Calitățile specifice devin frumosul sexual, expresia instinctului de afirmare, plenitudinea expresivă, gesticulația devine magică, cîntarea devine religioasă, jocul poate deveni războinic sau intelectual, ritmul ajută munca în comun, ceea ce odihnește și stimulează organismul e frumos, natural. Aci întîlnim altă condiție a activității dialectice: necesitatea subiectului de a-și da iluzia unui scop (care poate deveni, de altfel, un scop adevărat). Copiii nu se joacă pentru „exercițiul liber", ci se joacă neapărat de-a caii, de-a hoții etc. Mai tîrziu, în scara evolutivă, subiectul își impune, din condiția biologică a valorii, adevărate sisteme în exercițiile tautonome, căci realizarea tipicului complică plăcerea cenestetică a exercițiului, cu satisfacția unei *izbutiri* și, în același timp, aceste reușite devin *modalități ale instinctului de afirmare a eului biologic:* talent, virtuozitate, forță fizică, abilitate, agilitate. De altfel, aceste două modalități sînt în interacție, căci sînt cînd cauză, cînd efect, iar în implicație interactivă cu modalitatea valorii, care atrage, devin avantagii practice, materiale.

Exercițiul funcțiilor biologice cere, firește, și anumite predispoziții native, căci este sub condiție concretă. Nu e locul aci să dăm o descriere de zonă perigetică a exercițiilor dialectice, asupra cărora, în forma lor apogetică, revenim la ortologie, totuși ni se pare necesar să insistăm asupra funcției gîndirii.

GÎNDIREA

Firește *gîndirea* nu poate fi *gîndită **nemijlocit***, fiindcă postulatul actului ne arată că un act nu se poate întoarce asupra lui însuși nemijlocit. În zona indeterminării absolute, gîndirea este alături de cunoaștere, care nici ea nu poate fi cunoscută în mod nemijlocit, iar în zona embriognosică însăși, actul cunoașterii și al gîndirii sînt hibridizate, scăpînd analizei. Abia mai tîrziu, și cu ajutorul verificării în experiența apogetică, poate fi încercată o analiză, fără șanse de prea multă lumină.

Avem, astfel, ecranul prezenței absolute, din corelația noos-realitate necesară, real, absolut, inaccesibil. Multiplicitatea structurală e aci o multiplicitate, care, în pragul cunoașterii, devine o multiplicitate de esențe, date de intuiție. E o fulgerare intuitivă inanalizabilă, esența este *un punct de incidență și inserțiune* participînd poate și de la noos și de la acțiunea individuală, din funcția eului biologic. Ea poate aparține la amîndouă planurile cum muchia aparține la două fețe. De aci încolo, încep operațiile cerebrale care sînt realizate de funcția biologică a gîndirii. Cea dintîi este imaginea realizată de memorie, la început imagine și ecran, confuză și globală. Pe urmă, într-un centru special, dintr-un număr imens de imagini, văzute succesiv, alături, odată comparate între ele, vine posibilitatea de a urmări o mișcare în cîmpul vizual prin amintirea punctului de plecare și considerarea

lui în punctul de sosire. E indeterminabil modul în care schimbările în ecranul sensibilității, depășind reflexele condiționate, au îngăduit disocierea imaginilor prin comparație și regruparea lor, căci sîntem încă în zona prezenței noosice, dar e cert că animalele trebuie să aibă disocieri și asociații arbitrare.

Ceea ce se poate spune încă, în prealabil, e că a fost schițat un nou centru de obiectivare, o centrală de sensibilitate internă, în care imaginile, dimpreună cu viața internă, sînt înregistrate secund, așa cum absolutul realității necesare este prezentat originar. Aceste imagini de centru secund apar tot ca prezențe absolute privirii noosice și ele constituie *conștiința*, care este imaginea diversă și internă a eului biologic, prezentă noosului. Acesta-i sensul absolutului conștiinței, care este de același ordin cu absolutul realității necesare, dat, ca și acesta, în intuiții esențiale.

Gîndirea începe în momentul în care o esență este raportată ca parte la totalitatea cîmpului vizual, cînd esența este, cu alte cuvinte, efectiv izolată, raportată la totalitate. Actul izolării este un act biologic constitutiv. Este încă o modalitate a categoriei individuației. Individul nu poate cuprinde decît parte din concret și încă numai parte din cîmpul orizontului sensibilității lui. Condiția biologică implică drept act fundamental *izolarea*, la toate animalele superioare care pot să prindă, să smulgă, ca și actul reintegrării (a aduna, a îngrămădi). În experiența apogetică, din actul izolării și al pipăitului își trage certitudinile fundamentale știința „pozitivă", căci progresul ei e în funcție de posibilitatea de a izola. Voința însă se verifică în posibilitatea de a apuca, de a izola indefinit deci, de a experimenta și în această *voință proprie se identifică eul biologic, în mod absolut și de aci vine valoarea de cunoaștere absolută a experimentării.* În afară de actul deplasării, actul fundamental al eului biologic, deci al voinței, apare actul prinderii, al apucării, al extragerii, al abstragerii, conjugat cu cel opus, a aduna, a îngrămădi, celelalte nefiind decît variante ale lor, indefinite. Dar, revenind la actul biologic al gîndirii, putem spune că a izola înseamnă a crea, într-un anume sens, un alt întreg, căci din momentul în care a fost izolat, ceea ce a fost izolat devine *unitate*, un fel de „universalitate redusă" față de ceea ce ar putea să fie izolat, printr-altă operație, în cuprinsul său.

O esență izolată devine *percepție*, cînd e completată și identificată, dar actul identificării e un act necomplet, căci implică recunoașterea și invers. Identificarea poate fi o identificare a ceea ce e izolat ca parte a totului. A percepe este, în acest sens, a opune esențele totului, după ce au fost izolate, este a raporta la tot. „Tot în parte" se implică de altfel dialectic, fiindcă partea nu are sens decît în funcție de întreg și legea lor poate constitui logica toată. Cu alte cuvinte, identificarea este, în același timp, izolare și integrare, forma recunoașterii fiind raportare la ceea ce e capital de imagini și dimpotrivă.

În formă înaintată, percepția implică efectiv gîndirea, fiindcă procedează la o altă integrare. Esența izolată este completată cu imagini din cîmpul memoriei și devine *obiect*, atunci cînd unitatea esenței e completată sintetic cu semnificații. Actul semnificării ar putea fi considerat ca un act „specific" al gîndirii, căci el „lucrează" numai cu date biologice: gîndire și imaginație, care sînt operații cerebrale. Semnificația este o integrare prin raportare de imagini sau la imagini [168] (am gîndit, o vreme, să folosim pentru acest plan al cunoașterii, integral fenomenologia lui Husserl, însă dificultățile sînt foarte mari în acest sens, căci *obiectizarea* lui Husserl este creație idealistă, chiar „dacă noema transcende percepția", pe cînd transcendența obiectului din zona realității necesare este, pentru noi, absolută.)

Operația gîndirii este accentuată în actul *judecății*, care transformă obiectul izolat, în *subiect*, adică în unitate absolută de existență. Unitatea nu mai e parte, ci, dimpotrivă, în cuprinsul ei, se găsesc „părți" constitutive. (Judecățile individuale sînt universale). Formarea de *unități* este operația fundamentală a gîndirii. Acțiunea se exercită în dublu sens. Se constituie unități prin scoborîre, prin scădere, prin izolări succesive, prin abstrageri succesive și operația se numește analiză, sau se constituie unități prin îngrămădire, prin adunare, prin integrare, și atunci acțiunea poate fi numită sinteză.

Identificarea totului și a părții implică, încă de la început, și *comparația*, care e o operație perigetică de *obiectivare, adică de raportare și depășire a obiectizării*, în același timp înlesnind grupări, după criterii adecvate sau libere, în clasificarea concretă sau dialectică. Numirea, cuvîntul, care este altă formă a obiectivării, evoluează spre *concept*.

Toate aceste operaţii ale gîndirii perigetice au fost izolate de noi în această zonă de indeterminare, într-o ordine care e destul de aproximativă, căci e probabil că ele sînt corelate în aşa mod, încît se condiţionează unele pe celelalte, apărînd chiar într-un soi condominian. Nu e mai puţin adevărat că ele se izolează şi se esenţializează în experienţele dialectice apogetice, confirmînd ipoteza noastră pentru experienţa perigetică.

Căci întocmai ca orice funcţie biologică, inerţia energetică dialectică face ca gîndirea să funcţioneze indiferent de adecvare sau nu, am zice, pe cont propriu, automat.

În exerciţiul ei orb, gîndirea reia în gol toate operaţiile pe care, în mod firesc, le gîndim adecvate. În loc de o gîndire concretă, avem, în cazul acesta, o gîndire care operează mecanic, ca forţă a naturii, *gîndirea dialectică*.

Fiecare din momentele, pe care le-am stabilit, sînt continuate orb, automat. Este, în locul adecvării, o emancipare faţă de realitatea-mecanism şi o acceptare mecanică a propriei legi de funcţiune; e pură tautonomie. Gîndirea operează în gol cu esenţe cu tot, parte şi unitate, cu obiecte, cu imagini, linii şi scheme, cu cuvinte şi concepte, devenite ideale, aşa cum o moară continuă să macine automat, formal, chiar dacă nu mai are ce măcina. În acest sens, gîndirea dialectică e formală, adică mecanică. Unitate lîngă unitate la numărătoare şi adunare, şi scoaterea de unităţi la scădere, sînt operaţiile aritmetice. Esenţele şi conceptele sînt hipostaziate şi se adună şi se scad, se cuprind şi se desprind, în analize şi sinteze, în operaţii indefinit prelungite, evoluînd în subspecie, în gîndire logică şi gîndire metafizică.

La fel, liniile şi formele pot fi reproduse automat, spontan, neadecvat, în mişcare dialectică, adică, întocmai ca şi numerele, pot să devie ideale, emancipate de necesitatea reală, şi pot fi regrupate ca şi numerele, ca şi esenţele, ca şi cuvintele, ca şi conceptele adecvate unei necesităţi tautonome, alese de gîndire, după capriciul ei, care îi devine lege. În realitate, gîndirea fiind sub condiţie biologică, intervin criterii obscure, dialectice. Tot aşa se întîmplă şi cu gîndirea şi cu memoria care funcţionează automat în vis, grupînd şi regrupînd, în aparenţă capricios, în realitate dialectic după anume implicări cenestetice. În stare de trezie, jocul asociativ e destul de pronunţat (şi chiar în reverie) şi e apogetic în basm, fantezie, utopie.

În toate cazurile gîndirii dialectice este valabilă „legea" oricărei acţiuni dialectice, a minimului şi a minimului de rezistenţă.

Diferenţa dintre dificultatea activităţii noosice de adecvare şi facilitatea activităţii dialectice este atît de mare încît preferinţa categorică a eului biologic pentru exerciţiul liber al funcţiunilor sale, este o „lege". Tot ce e adecvare cere o cheltuială de energie foarte mare şi e întovărăşit de senzaţii cenestetice de refuz şi neplăcere, dacă sforţarea depăşeşte o măsură, de altfel, destul de mică. Să dai cu piatra nu este o operaţie prea grea, dacă nu e adecvată, adică dacă nu ţi se impune o ţintă. Să mergi pe o şosea asfaltată nu e greu (sub condiţia biologică), să mergi pe o cărare deasupra unei prăpastii, cînd fiecare pas trebuie să fie adecvat, este însă destul de greu, chiar pentru cei care nu suferă de ameţeli. Ceea ce dă, uneori, fiori la exerciţiile de trapez este că spectatorul consideră momentul cînd cei doi atleţi îşi prind mîinile în aer, ca moment originar de adecvare şi gradul de adecvare înfioară, pe cînd la ei, după pericolele iniţiale ale adecvării, vine facilitatea automatismului. Dacă la un examen, candidatul, care nu a răspuns la nici o întrebare, e invitat să spună ceea ce ştie, adică dacă nu a fost în stare să se adecveze materialului întreg, ceea ce a fost pentru el extrem de greu, a obţinut o adecvare a examenului la ceea ce putea el, condiţie considerată ca extrem de favorabilă. Venind mai tîrziu la o agapă studenţească, am căzut tocmai la discursul unui participant care vorbea o limbă străină, dar cu o vervă care stîrnea mereu hohote de rîs şi aplauze. Eram nedumerit, căci nu-l cunoşteam pe orator, dar după cuvintele pe care le-am identificat, căci mi s-a părut că sînt şi în româneşte, am făcut presupunerea că vorbeşte limba turcă. După ce s-a aşezat jos foarte aplaudat, am întrebat pe un vecin dacă a fost un student turc. Mi-a explicat că e o glumă, că oratorul nu ştia turceşte, nici nimeni din sală, de altfel, că nu fusese decît o improvizaţie de cuvinte româneşti de origine turcă, rostite cu tonalităţi diverse, plin de sentiment şi convingere şi am înţeles că această convingere automată, ca şi nepotrivirea din tonul plin de siguranţă şi ironie şi lipsa oricărui conţinut al frazelor, amuzase atît de mult. Deci, în mod automat, se poate ţine un discurs într-o limbă străină, din care nu cunoşti mai mult de 20 —30 de cuvinte. Funcţia exista

dar nu exista prezența concretă a înțelesului, discursul era lipsit de autenticitate. Pe cînd gîndirea concretă e *prezență necesară concretă și substanțială*, gîndirea dialectică este *prezență indiferentă*, dacă nu chiar absență. Dacă anumiți filosofi ar fi înțeles mai bine cvasi infinitul de dificultăți, care desparte o prezență necesară, concretă și substanțială de o prezență indiferentă, liber aleasă și ordonată după necesitatea spontaneității biologice, atunci nu ar mai fi fost confundată soluția unui sistem filosofic cu soluția istoriei, căci e, într-adevăr, cvasi infinitul între o soluție concretă și una dialectică, este deosebirea (ca să luăm un vechi exemplu) dintre un milion de taleri în minte și un milion de taleri în buzunar.

Gîndirea dialectică a provocat, sub toate formele, mari deviații. Astfel, formele kaleidologice au fost confundate, timp de 2500 de ani, cu producțiile artistice și astăzi confuzia nu e mai mică în cercurile estetice, „științifice" decît pe vremea lui Aristotel. Continuu oscilînd dialectic între frumos și creația artistică, „esteticienii" nu știu pentru care să opteze, căci n-au o vedere concretă, integrată substanțial. Încurcătura cea mai mare vine din faptul că și producția kaleidologică și producția artistică produc reacții emotive, dar semnificația deosebită a acestor emoții n-a putut fi urmărită pînă la un *punct concret de explicație*. În privința aceasta, e destul să spunem că toată concepția despre artă a lui Kant se oprea la frumosul ornamental și la sublim. Ceea ce a complicat încă lucrurile a fost problema frumosului din natură, care e în realitate același frumos din producția kaleidologică, numai în situație răsturnată. Motivul adînc al amîndorura este că ritmul dialectic biologic și ritmul dialectic cenestetic le e condiția fundamentală. Este o satisfacție biologică din exercițiul liber al organelor, cultivată în subspecie în amîndouă cazurile și, îndată ce încetează acest caracter de libertate, frumosul se anulează. Frumosul, fie căutat spontan, fie căutat realizat gata în natură, e condiționat de anumite reguli structurale canonice, convenționale și se învață, ca frumos, deși exercițiul lui precede conceptul de frumos. Frumosul din natură ca și frumosul celălalt se învață, sînt valori convenționale. De altfel, frumosul din natură e de dată recentă ca atare, pe cînd plăcerea priveliștilor frumoase trebuie să fi existat de cînd e lumea. E nuanța estetizantă, fiindcă ornamentația primitivă însăși nu este sub semnul esteticului, ci al reușitei, ca problemă tehnică. E posibil ca grecii, popor cu temperament dialectic, să fi creat momentul frumuseții în sensul accentului dialectic, bănuim; dat altfel, acest moment dispare în zona de indeterminare. În orice caz, în experiența macrognosică [169], ei au realizat aproape toată evoluția în subspecie a frumosului, tipurile moderne realizînd, în necesitatea dialectică, o prelungire a frumosului antic și, mai ales, evoluțiile în subspecie ale altor momente de artă: expresivitatea în baroc, grația în roccoco, pitorescul în romantic, care, fiind forme dialectice cu ritm cenestetic, sînt evident produse kaleidologice.

Am integrat în gîndirea dialectică și evoluția dialectică a sensibilității, altfel nu întîlnim o simțire exercitată pur decît în condiții de indeterminare, căci în istorie imediat, întregind, intervine, și acolo, gîndirea. Există totuși o gîndire dialectică de ordin aproape pur, este *gîndirea cu esențe și cu expresii de esențe*. Esența unității realizată din unitatea esenței evoluată dialectic, ne-a dat, cum am arătat, numărătoarea, care este modelul gîndirii dialectice, adunarea și scăderea după canon, canonul unității. Gîndirea dialectică, funcționînd în gol, poate număra la nesfîrșit. Este gîndirea tautonomică. Ea a creat aritmetica și împreună cu gîndirea în esențe de linii, geometria, apoi matematicile, toate științe tautonomice, în care găsim, realizate „perfect", condițiile pe care le-am înșirat mai sus: activitate pură, regulă absolută, pseudoprobleme, în care totul se obține prin transformarea automată dintr-o formulă într-alta. Adecvarea, aci, la propria-i lege de formație, este perfecțiunea însăși. *Necesitatea*, fiind numai adecvarea la un canon *dat*, este *absolută*, iar *valabilitatea*, fiind indeterminată, căci este producție indefinită după canon, *e, în felul ei, universală.*

PREZENȚA CONCRETĂ

[Cunoașterea este numai prezență, iar prezența apogetică este evidența. Ea e dată în imagini, care „evoluează" de la esență de senzație, la complex de esențe. Prezența este, de

fapt, o simplă traducere a evidenței vederii noosice, prezența este oarecum cuantificarea vederii. Va rămîne însă una din problemele substanțialismului deosebirea dintre X, care reprezintă structura vederii noosice, și funcția esențelor, care reconstituie oarecum obiectul în sensul că e atît obiect, cîtă prezență este. S-ar putea deplasa problema: este atîta obiect, cîtă prezență este în sensul prezenței semnificațiilor, lăsîndu-se intactă prezența esențială. Firește, prezența esențială însăși reconstituie, umplîndu-se cu semnificații, atîtea unghiuri moarte, încît prezența esențială însăși este încărcată de prezența semnificativă. Dacă se mai adaugă și tablourile biologice, se vede cît de mari sînt dificultățile [11].]

Procesul istoric, în care sînt implicate, pe deoparte, cunoașterea, prin intuițiile esențiale ale noosului (care constituie cunoașterea absolută, realizată apogetic atunci cînd categoriile prezenței îngăduie o prezență, față-n față, a polului noosic și a realității necesare) și, pe de altă parte, funcția gîndirii sub condiția biologică, împreună cu tot ceea ce stă sub condiția subiectivității, ia o structură deosebită pe care vom căuta să o lămurim mai jos. Este vorba, în realitate, de a cerceta structura cunoașterii și de a deosebi concret diferite grade, straturi și nuanțe sub condiția indeterminării. Numim aceste structuri ale cunoașterii *prezență noosică*, fiindcă ceea ce caracterizează, sub condiția biologică, o structură, este prezența noosului, altfel ar fi joc al întîmplării.]

[Trebuie neapărat deosebit între cunoștințe, căci confuziile sînt foarte mari. Adevărată cunoștință este *cunoștința substanțială*, aceea prin care progresează substanța, deci este cunoștința prin *prezență noosică originară* (intuiție esențială) sau prin *prezență substanțială*. Prezența noosică originară trebuie să participe ea însăși de la substanță. Desigur că înainte de Columb, erau oameni în America, și chiar fusese descoperită, dar nu participau de la substanță, ci de la accident.

[11] De mare interes trebuie să fie, aici, „considerațiile eidetice" și „metamorfoza sufletească" indicată de E. R. Jaensch [170], în 1920, despre copii, primitivi și artiști. De văzut ce sens are gîndirea și judecata amestecată cu simțurile și ce trebuie lăsat pe socoteala categoriilor biologice (vezi nota „Eidetik" în dicționarul Schmidt) [171].

S-ar putea deosebi între vederea noosică (ceea ce e dat originar conștiinței) și prezența noosică, *prezență originară și substanțială noosică*.

Cunoștințele celelalte, care nu sînt date originar, ar trebui să fie numite *memoștiințe* sau cu un termen similar (semiesențe).]

Am realizat, în prima parte a lucrării noastre, ceea ce am numit cunoașterea absolut concretă cu titlu rațional. Tot ceea ce e dat în intuiții esențiale este dat în mod absolut cu titlul rațional cu care e dat. Fie că e dat intuiției externe, fie că e dat intuiției interne, tot ceea ce e dat acestei intuiții sînt structuri absolute.

Acuitatea intuitivă e, cum am spus, sub condiția biologică, dar, oricît de palidă, ea este realitate rațională, fie că e realitate necesară exterioară, fie că e realitate interioară. În amîndouă cazurile, un concret e prezentat cu structura lui noosică. Categoriile limitării în individuație fac însă insuficientă această cunoaștere pentru că ea nu îmbrățișează din concret decît o infimă parte. Eul biologic, prin funcțiunea gîndirii concrete, vine să umple golurile intuiției absolute, ceea ce numeam, cîndva, unghiurile moarte ale cunoașterii, care sînt, în realitate, tot ceea ce depășește orizontul prezenței absolute individuale.

Gîndirea concretă completează structurile absolute cu structuri de alt grad, păstrate în memorie din experiențele trecute. În orizontul individual ele sînt, în genere, completarea anticipativă în actul percepției. Dacă am înconjurat cîndva biserica de pe deal, completez ceea ce mi-e dat absolut în intuiție acum, fața albă vag dreptunghiulară, cu structurile cunoscute, și identific, adică percep, biserica. Această contribuție a gîndirii concrete cu structuri ajutătoare o numim *semnificație* și semnificația poate fi definită ca un *transfer de prezență noosică*. Este transfer și cînd completez o percepție externă și cînd, dimpotrivă, completez o percepție internă, (Caut un necunoscut la gară căruia îi știu numele și de trei. patru ori am impresia că el este, pînă cînd, din siluetele numeroase, găsesc pe cea care îmi completează semnificativ obiectul intern).

Postulatul esenței: cîtă vreme e vorba de intuiții esențiale, ceea ce e dat e dat absolut. Posibilitatea de eroare începe odată cu gîndirea semnificativă. Negreșit, ca și în cazul intuiției esențiale, starea normală e sub condiția biologică, adică a

insuficienţei. Dar oricît de puţin e dat, e dat în mod absolut fără posibilitate de substituire eronată. Transferul de semnificaţii e sub semnul eroarei posibile. Aci apare toată agilitatea cunoaşterii, adică a gîndirii concrete. Acest postulat al posibilităţii de eroare, în transferul noosic, ne explică eroarea fundamentală a filosofiei milenare dialectice, care credea că „simţurile" înşeală şi năzuim spre suprasensibil. Se căuta o realitate absolută, tocmai acolo unde era mai puţin indicat. Tot din acest postulat vine şi valoarea experienţei apogetice, care este o realitate absolută, cu titlul cu care e dată. Lumea, aşa cum e dată în experienţă, este existenţă absolută, dar trebuie ţinut seamă că experienţa este hibridizată de transferuri noosice, iar transferurile conţin posibilitatea de erori.

Această posibilitate de eroare, dat fiind că transferul noosic e transfer cu intenţie de anticipaţie, este un transfer menit să integreze, în concretul absent din intuiţie, nucleul de realitate absolută dat. Cînd anticipaţia e reuşită, cînd completarea de structuri noosice a reuşit, adică atunci cînd datul intuiţiei esenţiale a căpătat o semnificaţie, adică a fost întregit în aşa mod încît nu e contrazisă de verificarea absolută, atunci a fost vorba de o *semnificaţie reală*. Prezenţa structurală noosică transferată a coincis în prezenţa absolută care îmi dă *tot* obiectul într-o intuiţie esenţială. „Presupun" că după deal este o cale ferată, adică fac un transfer de prezenţă noosică. Cîtă vreme nu mă duc la faţa locului, nu am nici o posibilitate de certitudine, ci, dimpotrivă, eroarea e posibilă. (Chiar dacă păstrăm pentru ceea ce e dat absolut titlul de dat raţional, acest raţional, completat prin transferuri de prezenţe interne, deci tot raţionale, *dar cu titlul schimbat prin transfer*, poate păstra, în deosebi titlul de *prezenţă*).

O prezenţă concretă este, deci, o realitate concretă realizată din date absolute, raţionale şi din prezenţe transferate. Rezultatul colaborării dintre datele absolute şi datele transferate creează ceea ce numim *structurile prezenţei*.

În măsura în care această prezenţă este mai bogată în structuri concrete, în aceeaşi măsură este mai concretă (dar nu mai absolută, căci titlul îl dă numai ceea ce e dat în intuiţia esenţială). E greu de ales, în actul cunoaşterii, între intuiţiile esenţiale şi între aporturile şi prelungirile transferurilor semnificative. Cele dintîi au comandamentul certitudinii absolute

şi, în această privinţă, cele din urmă îşi capătă valoarea numai în funcţie de adecvarea la datele esenţiale. Dar cuantumul datelor esenţiale este atît de redus şi atît de superficial, uneori, încît dacă noosul ar fi rămas la ele, el n-ar fi depăşit niciodată stadiul de animalitate subiectivă.

Gîndirea concretă, prin transferul de prezenţă internă, îmbogăţeşte nesfîrşit aceste date creînd o realitate superioară (sub condiţia adecvării) realităţii absolute, prin bogăţia ei concretă. Chiar în cuprinsul aceluiaşi obiect, care pare simplu, gîndirea concretă îi transformă anumite date simple esenţiale într-o adevărată structură.

Ceea ce e dat absolut, cînd privesc muntele, sînt pete vizuale aşezate în perspectivă. Există, desigur, şi o structură în aceste pete, cînd intervine gîndirea semnificativă, structurile simple ale petelor capătă o mare bogăţie de semnificaţie, şi numim aceasta *structuralizarea prezenţei*. Numai în acest sens se poate spune că un artist vede mai mult decît un profan. Artistul îmbogăţeşte prezenţa cu structuri adecvate. Modul de îmbogăţire structurală este tot atît de divers cît de diversă este structura concretului şi diversitatea geniilor care fac transferări de prezenţe.

DESPRE CONSTITUIREA STRUCTURALĂ A PREZENŢEI

[Am făcut, după cum s-a văzut, din caracterul transcendental al percepţiei, de a fi constituită din obiecte, o condiţie esenţială a ei, dar contribuţia de pînă acum a structurilor noetic-noematice ni se pare insuficientă în forma expusă, pentru ca să putem funda pe ea complet un soi de structură permanent dată ca obiect, o permanenţă sui generis, pe care o vom numi prezenţă. Dar faptul însuşi de a fi constituit din obiecte transcendentale nu e suficient, mai e necesar să se ştie şi după care ordine structurală, în ce condiţii aceste obiecte se constituie într-o esenţă, adică un obiect dat într-o intuiţie esenţială. Spre deosebire de Husserl, simpla *sinteză a identificării* nu ni se pare suficientă, căci precizarea că un „sens obiectiv" se constituie în haloul, în „orizont intenţional"

nu exprimă suficient modalitatea necesară și completă a constituirii lui obiective. E ușor de văzut că de îndată ce părăsim domeniul lucrurilor solide, obiectele corelate nu mai au o identitate precisă și toate rătăcirile sînt posibile. Ar rămîne procedeul științific, dar nu acesta ne preocupă acum. Negreșit, persoana fizică a unui acuzat, în timpul unui proces, este identică ei înșiși și magistrații judecă, din prima zi pînă la sfîrșit, un individ cu aceeași stare civilă, identic lui în permanență. Dar moralmente persoana lui, deși e aceeași pînă la sfîrșit, poate să nu mai fie aceeași pentru conștiința spectatorului. Și decalajul dintre mărimea și natura obiectului întîmplare, face ca semnificațiile provizorii să constituie percepții, care sînt în structura spectacolului. Ea fluctuează după soiul mărturiilor, după *faptele noi* descoperite, adică spunem cu aceasta că obiectele care constituie *prezența* lui, în sens structural, nu au toate aceeași *semnificație*. Nu numai atît. Dar nu e indiferentă nici *ordinea* în care apar, nici circumstanțele în care apar. Nu poate ajuta aci nici distincțiunea făcută de Husserl între esențe dependente și esențe independente [172], fiindcă „esențele dependente“ sînt date astfel ca o simplă abstracție, analitice, numai ca părți subsumate totului care e dat.

Nu aceasta e însă o prezență.

O întîmplare e, în genere, o succesiune de modificări în experiența externă, adesea, de o complicație atît de mare și alcătuită din atîtea noeme cîte pot să fie date într-o piesă de teatru în decurs de trei acte, ori într-un proces în decurs de o lună de zile. Și pentru că am ales, ca întîie treaptă de explicare, spectacolul cu obiect constituit dintr-o întîmplare reală, existențială, să analizăm mai departe întîmplarea.

DESPRE MODUL ÎN CARE E DATĂ O ÎNTÎMPLARE ÎN DESFĂȘURAREA ISTORICĂ

Aceste dificultăți în deslușirea pur formală a întîmplării, adică în a-i determina modalitatea concretă, deci *prezența*, provin din motive diferite. Unele se datoresc astfel tocmai faptului că întîmplarea este dată în concret. Căci, fiind o succesiune în timp, pe întinderi considerabile, întîmplarea, care ar trebui prinsă în intuiții externe, depășește adesea articularea corelată noetică. Adică, timpul exterior nu mai e sincronic timpului în care e dat fluxul interior al conștiinței, nu se acoperă într-un parcurs identic. Ceea ce era cu putință cînd un pom era ținut sub *raza privirii* aproape indefinit, nu mai e cu putință atunci cînd întîmplarea se desfășoară peste o mare întindere în spațiu și în timp, cînd rămîn momente ale ei în unghi mort (în împrejurarea că, din locul în care te găsești, nu vezi totul, nu auzi totul).

În modul acesta, triplul paralelism de corelații: moment existențial, moment noetic și moment noematic, nu este dat, atunci cînd e vorba de intuiții în devenire, într-un acord perfect, așa cum îl socotea Husserl, pentru obiectul static. Și atunci anumite deficiențe, întîrzieri noetice, provoacă, din pricină că nu pot urmări succesiunea în spațiu și timp a întîmplării odată cu întîrzierile noematice, ruperi între devenirea internă și cea externă obiectivă. În asemenea condiții, conștiința caută în acte de pură gîndire totdeauna să suplinească și, ceea ce era firesc, dar oarecum fără importanță, la intuițiile simple, devine aci o regulă. Procedeul logic căuta să înlăture deficiențele intuiției într-o măsură mult mai mare, în măsura în care e un decalaj între cele două timpuri. Prin urmare vom avea în întîmplarea exterioară o mai mare interferență de momente intuitive și momente logice, decît în cazul că obiectul e ținut timp indefinit în cîmpul observației. Astfel, ceea ce în mod normal se numește intuiție externă este de fapt o realizare complexă de intuiții și fundări logice într-o măsură extrem de variabilă. Asta nu împiedică ca totul să fie dat, cu toate acestea, într-o esență. Astfel, nu din percepția directă a unui bilet de loterie se va ști semnificația lui și, totuși, fără această semnificație, experiența externă e cu totul necompletă.

În afară de această particularitate, întîmplarea e caracterizată și prin faptul că intrarea în întîmplare este bruscă și dintr-un moment în timp și loc ocazional, că mai nici un dat nu e dat în întregime și în ordine normală în intuiție, fie ea și o intuiție curgătoare mixtă. Rareori știm toate datele unei întîmplări. Cele mai adeseori, motivele ei ne scapă, dimpreună cu numeroase faze. (Gîndiți-vă, de pildă, ce cunoaștem și în ce ordine aflăm datele dintr-o

întîmplare adevărată, care formează un proces, în care întîmplarea se reconstituie, cu martori istorici, într-o nouă întîmplare).

Aci gîndirea conceptuală e chemată să întregească permanent, căutînd semnificațiile cele mai ades ascunse. Atitudinea comună spectatorilor la asemenea întîmplări e năzuința, efortul „să priceapă".

Prin urmare, constituirea prezenței asertorice e mult mai dificilă în cazul întîmplării de grad mai complicat, care se desfășoară efectiv în timp. Rolul funcțional al semnificațiilor conceptuale este, dacă nu esențial, firește oricum aproape permanent, mai ales dacă ținem seama că într-unele specii de spectacole, autorii intenționat pun probleme de „apercepție", adică de reconstituire a părților, aci fazelor, nevăzute în structura obiectului.

Prin urmare, structura concretă a prezenței întîmplării este întreruptă eliptic și trebuie completată prin colaborarea gîndirii, deci prin procedee abstracte.

Căci numai în modul acesta o întîmplare dată în concret, adică în plină desfășurare, într-o unicitate absolută, deci *ireversibilă*, poate să capete totuși un anumit soi de reversibilitate a cărei modalitate rămîne s-o studiem ulterior, fiindcă este desigur una din funcțiile esențiale și specifice ale spiritului, adică funcțiunea de a da semnificații concrete, menite să răstoarne ordinea materială a lumii.

Dar cu aceste două deslușiri ale dificultăților provenite din caracterul duratei ireversibile, din natura concretă a întîmplării se ivesc și alte complicații.

Astfel, orice moment al ei implică totalitatea realității, a celei externe și a spiritului, iar Husserl însuși remarca această goană „ad infinitum" a intuiției în încercarea ei de a găsi ceva definit în existență [12].

Orice act în devenirea externă e într-o înlănțuire anterioară care implică, în momentul prezent, în grade diferite, tot ceea ce a fost și poate fi începutul unei serii noi indefinite. Nici un început nu poate fi propriu-zis găsit și nimic nu sfîrșește niciodată.

[12] O aprofundare apreciabilă a acestei implicări a oricărui act spiritual în totalitatea spiritului, o găsim formulată de Ed. Spranger [173]: „În fiecare act întreg, dătător de semnificație sînt implicate toate formele fundamentale ale actelor semnificatoare, în orice act spiritual este implicată totalitatea spiritului".

Din această devenire continuă — și nu numai devenire, dar și anume implicare, în măsura în care o frunză, de pildă, cuprinde rezumată în ea toată existența universului, fără să vorbim, firește, de cît implică un act omenesc — conștiința separă un soi de episod, pe care încearcă să-l obiectizeze, și care, în cazul de față, constituie întîmplarea.

În ce măsură această obiectizare se poate realiza, adică în ce măsură se poate constitui o existență individuală, un *abstract concret*, adică o abstragere, care să nu fie o generalizare, ci o reconstituire cu un fel specific de a fi originară, ne va lămuri numai o analiză apropriată a facultății conștiinței de a constitui ceea ce propunem să fie numit *prezența*.

În sfîrșit, o altă dificultate în deslușirea pur formală a întîmplării este provenită din faptul că trebuie să ținem socoteală de faptul că actele noetice sînt reale, deci sînt istorice, înregistrează numai ceea ce pot din ceea ce e dat în realitate, deci întîmplarea apare, în imanența fiecărei conștiințe, „modificată".

Pe de altă parte, întîmplarea implică, oricît de puțin, și istoricul spectatorului, nu numai conștiința lui transcendentală. În modul acesta, se creează diverse subcentre de organizare semnificativă care corespund întregului complex de semnificare istoric, subcentre care, teoretic, ar trebui să fie satelitare față de ordinea ontologică, dar care, de la caz la caz, dirijează semnificarea în mod diferit pînă la deformările cele mai surprinzătoare. Aceste modalități istorice arată și se traduc, în cazurile concrete, prin nenumărate *puncte de vedere* sub care e privit, de pildă, un proces: al destinului, al religiei, al cauzelor sociale, al eredității, al pericolului pentru stat, pentru societate, pentru familie, al bărbaților, al femeilor, al celor indulgenți, al celor rigoriști etc.

Vom vedea ce nesfîrșite complicații provin de aci în constituirea *prezenței*.

Dar arătînd dificultățile provenite din natura întîmplării, care se opun la încercarea fenomenologică de a arăta modalitatea de constituire a prezenței, n-am epuizat dificultățile întîlnite. De cea principală ne vom lovi abia acum.

Am arătat anume că această constituire a prezenței o fundăm pe deslușirea realizată de Husserl a constituirii obiectelor în genere, adică pe sistemul de corelații: act noetic — obiect real — noemă.

Pe un sîmbure de semnificație, o serie de nuanțări succesive, o transformare a datelor hiletice în obiecte subalterne, o intuire a esenței, ne dau o *noemă concretă*, corelată corespunzător cu acte noetice și cu atît cît e perceput din obiectul real.

În modul acesta se realizează, oricît de sumară, o prezență, fie ea și obiect primitiv.

Se pune întrebarea dacă putem constitui la fel și o *prezență complexă dată într-o întîmplare*.

Negreșit că și aci ne e dată o esență și o noemă cu esența ei. Dar această esență este cu totul dificil de realizat fiindcă arareori întîmplarea e dată suficient. Dar, în sfîrșit, această esență odată intuită nu ar avea mai multă corporalitate decît un eidos. Nimeni însă nu se mulțumește cu esența unei întîmplări decît pentru considerații teoretice. O asemenea esență nu înseamnă o prezență, căci, în cazul întîmplării, ceea ce interesează este tocmai ceea ce constituie specificul prezenței, structura.

Vom spune că, așa cum datele hiletice se constituie în obiecte de „altă demnitate" prin acte de semnificare, tot așa, ceea ce e vizat, din datele materiale ale unei întîmplări, capătă semnificație și se constituie astfel în obiect.

În constituirea unei prezențe de întîmplare se ivesc complicații care nu pot fi trecute cu vederea.

Astfel, cînd e vorba de obiectele reale primitive, caracterul subaltern al obiectelor constituite din date hiletice este evident. Intuiția dă, astfel, într-un mod spontan, esența și nu rămîne decît să urmeze, ceea ce Husserl numește, caracterizările noemei.

Dar o întîmplare *se constituie* treptat sub ochii noștri. Caracterul subaltern al obiectelor dependente nu mai este evident, căci nu poți să ști cărei esențe independente aparține. De multe ori, ceea ce părea într-o întîmplare episodic, nesemnificativ, devine esențial, cînd întîmplarea se desfășoară complet.

Pe urmă, caracterul de *dependență* nu mai e nici așa de explicit, nici așa de efectiv, nici așa de simplu, în genere. Ce știa Regele Ludovic al XVI-lea despre semnificația căderii

Bastiliei? Nimic și în carnetul lui de însemnări se spune că nu există nimic despre această întîmplare, deși el notează masa și somnul său.

Negreșit, o prezență apare constituită dintr-un număr considerabil de obiecte ideale, date într-o scurgere în timp, și în aceeași vreme într-un cadru spațial relativ fix, dar modul de succesiune, de orînduire, de conjunctură, de variație etc. al obiectelor ideale este esențial pentru ceea ce numim autenticitatea structurală a prezenței.

Ele sînt, de fapt, noeme concrete, semnificații concrete, iar pe altă parte semnificații conceptuale, din cauza caracterului mixt al experienței externe.

Ca să putem arăta modalitatea structurală posibilă a prezenței ne-ar trebui mai întîi să știm care sînt formele posibile ale semnificațiilor formal logice, fie apofantice [174], fie ontologice. Cu adevărat ne-ar trebui o teorie a semnificațiilor, în genere, a cărei constituire însă, pentru moment, nici nu se vede măcar realizabilă, cu toată contribuția de mare trudă a lui Husserl. Îndelunga și migăloasa analiză a semnificațiilor apofantice și formal ontologice (în parte), întreprinsă de el în *Cercetări logice*, a rămas fără imitatori și fără continuare. O pură și generală *morfologie a noematelor* a fost, de asemenea, întrevăzută de el, alături de o pură *morfologie a actelor noetice*.

Într-altă parte, el a exprimat și dezideratul unei *morfologii sistematice și generale a semnificațiilor*, în genere. În domeniul percepției externe, spune el, trebuie să considerăm semnificația.

SUGESTII PENTRU FUNDAREA UNEI TEORII A SEMNIFICAȚIILOR POSIBILE

Considerațiile precedente ne-au lăsat la una din răspîntiile cruciale ale problematicii prezenței și, în același timp, la marginile posibilităților actuale ale unei cunoașteri pur descriptive. Nu că nu s-ar fi făcut încercări pentru soluționarea acestei dificultăți, dar din pricină că aceste încercări de soluție n-au urmat, după cît se pare, o cale adecvată,

ci s-au încercat, de pildă, soluții logistice, adică strict expresive, analitice, fără să se țină socoteală că mai întîi terenul trebuie pregătit printr-o cunoaștere aprofundată a particularităților lui, apoi prin stăpînirea efectivă a naturii și modalității materialului însuși, adică nu s-a cercetat mai întîi natura și forma semnificațiilor.

Prin urmare, dezideratul husserlian, din 1913, despre o „morfologie sistematică și universală a semnificațiilor" a rămas nerealizat, căci *Logik*, din 1929, nu depășește considerațiile formal apofantice și formal ontologice. E adevărat că Husserl încorporează „matematicile pure" și ca treapta cea mai înaltă a logicii formale, teoria multiplicităților (Mannigfaltigkeitslehre), dar ni se pare că în acest mod tot nu s-a epuizat o „teorie generală a formelor semnificațiilor posibile". Fiindcă au rămas pe dinafară o bună parte, și poate cea esențială, *semnificațiile calitative* în istorie care reprezintă specificul vieții spirituale. Acestea scapă însă considerațiilor formal logice, scapă matematicilor și, în formele apofantice, la o analiză mai precisă ele apar într-o modalitate particulară re-descriptivă, cu veleități de calchiere adecvată, dar nu într-un studiu efectiv morfologic.

MODALITĂȚI TEORETICE ALE SEMNIFICAȚIEI

Încercarea de a suplini carența științifică, pe care o semnalăm aci, ar depăși cu mult prea mult și cadrul acestei lucrări și activitatea de care putem dispune astăzi. O asemenea problemă ține de sistematizarea culturii însăși și negreșit am fi evitat-o cu totul, dacă natura preocupărilor noastre nu ne-ar fi dus pînă în pragul acestei dificultăți. Ni se pare însă că o fenomenologie a teatrului, la care vrem să ne referim aici, fără o fenomenologie a spectacolului, nu e posibilă, cum nu e posibilă o fenomenologie a spectacolului fără a se arăta că, în structura sa, *prezența* autentică este esențială. Necesitatea constituirii obiectului spectacolului ne-a silit la ocolul, de acum credem obligatoriu pentru orice încercare teoretică, împrumutului fenomenological

constituirii oricărui obiect în genere și am văzut că putem găsi aci, într-adevăr, baza nu numai a constituirii oricărui obiect în genere, dar baza oricărei constituiri spirituale, adică a tuturor sintezelor conștiinței.

Am văzut că, deși ne-am înarmat esențial pentru drum, cercetările husserliene ne-au abandonat oarecum chiar din prag. Ar fi fost poate simplu dacă drumul de parcurs ar fi fost o prelungire uniformă a momentului inițial. Am văzut însă că, de îndată ce am încercat să înaintăm de la acte simple la acele sinteze de acte în devenire care constituie *întîmplarea*, obiect al spectacolului, ne-am văzut prinși într-o serie de implicații inextricabile. Punctul de plecare, deși constituind un temei puternic, se cere amplificat într-o structură care să cuprindă totalitatea vieții spirituale.

Arătînd că natura spectacolului, implicînd doi factori esențiali, spectator și obiect, pune întreaga problematică a obiectului primitiv (cum pune întreaga problematică a subiectului, în genere, așa cum vom vedea mai tîrziu), am pornit de la rădăcina datelor conștiinței, constatînd transformarea obiectului primitiv în întîmplare totalitară, inserînd-o în devenire, și nu puteam face altfel dacă ținem să oferim o cercetare riguros sistematică, implicînd toate posibilitățile spiritului. Am identificat și am lămurit aci sensul unei virtualități, care depășește în semnificația ei preocupările lui E. Husserl, alegînd una dintre modalitățile corelate indicate de el, investind cu o semnificație pe care am denumit-o, cu un termen special, *prezență*. Această semnificație adăugată de noi celei originare, adică semnificația de *prezență* este, credem, cheia întregii quiddități a spiritului. Este un nou pas mai departe în înlăturarea soluțiilor psihologiste. Firește, simpla generalizare a descoperirii husserliene (care și ea nu este decît o explicare a unei concepții care a dăinuit totuși, chiar modest, în ciuda celor mai hotărîte afirmații psihologiste, vrem să spunem că nu este decît explicitarea strictă, revoluționară, sistematică, dar a unui dat vechi, a „obiectizării") nu ar fi putut explica nimic, neputînd depăși efectiv planul obiectului și actului primitiv, relativ static. Dacă am rămîne la această simplă constituire a obiectului în plan noematic, n-am putea explica, de pildă, specificul structurilor superioare, în definitiv singurele care interesează. A arăta că un obiect se constituie într-o serie de acte convergente într-o esență

şi au conţinut noematic numai pe baza *identităţii*, am deschide doar drumul constituirii obiectelor logice, în genere, şi ştiinţifice, dar nu şi acela al constituirii obiectelor *sintetice concrete*. Poate că aceasta explică, de altfel, de ce teoria semnificaţiilor apofantice, logice şi matematice a făcut atîtea progrese, dar nu ne e de prea mare folos în explicarea constituirii obiectelor concrete de trepte sintetice atît de complexe ca *întîmplarea externă* (şi fireşte, dar asta nu interesează aci, întîmplarea internă).

Dificultatea este desigur cea mai de seamă în filosofia modernă; Bergson afirmă chiar imposibilitatea unei soluţii efective a intelectului, propunînd să se treacă sarcina, unei intuiţii de origină instinctivă. Ne este cu neputinţă să înţelegem cum o intuiţie de origină instinctivă poate constitui obiecte, fenomene, cum, în genere, o astfel de intuiţie ar putea depăşi haosul fluxului concret al duratei.

Constituirea lumii obiective externe, ca şi a lumii obiective interne, ideale, rămîne un atribut esenţial al conştiinţei. Acest cîştig al fenomenologiei este o mare biruinţă şi un măreţ punct de plecare.

Numai că prelungirea acestui moment iniţial ne-ar da o lume uniformă, ori cel mult *uniform complicată*, aşa cum este obiectivarea ştiinţifică. Diversitatea şi mobilitatea experienţei externe ne impune o diversitate de forme indefinită aproape, iar constituirea unui obiect din alte obiecte nu mai are caracterul de *suprapunere automată* de esenţe. Conceptul de *prezenţă* este menit anume să arate caracterul deosebit de constituire *concretă*, aşa cum se realizează această constituire: după noema iniţială comună ambelor moduri de constituire teoretic şi concret. Conceptul de prezenţă înseamnă părăsirea punctului de plecare comun oferit de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* şi evoluarea pe un drum nou. Acest drum nou se întemeiază pe acea dorită de Husserl „morfologie sistematică şi universală a semnificaţiilor concrete".

O asemenea teorie va trebui să arate, bineînţeles, mai întîi că semnificaţiile calitative, chiar dacă nu au limpezimea categorică, automată a semnificaţiilor cantitative, nu sînt însă nici haotice ori amorfe.

Semnificaţiile haotice ori amorfe ale existenţei reale sînt o formă rudimentară a conştiinţei dar, pe măsură ce identificăm conştiinţa şi spiritul, semnificaţiile de calitate

se organizează, şi, de ar fi să nu fie niciodată terminată această organizare, nu putem renunţa la ideea de organizare.

Vrem să afirmăm că o constituire a lumii concrete pe care trebuie să ne-o explice o pură fenomenologie superioară (care ar fi în raport cu fenomenologia pură elementară, ca geometria superioară faţă de geometria elementară) are nevoie de o structură ajutătoare, de o urzeală deosebită de materialul pe care-l vom prelucra şi acea structură este structura semnificaţiilor, în planul pur descriptiv. Fără o structură superioară, în acest plan descriptiv al semnificaţiilor, durata concretă şi obiectele ei constituite n-ar depăşi viziunea individuală şi nu s-ar ridica pe o treaptă spirituală.

E necesar să spunem că acest plan pur descriptiv este în definitiv planul noematic husserlian, dar prelungit în aşa mod încît să se poată înscrie în el toată existenţa reală şi să se reînscrie toată cea ideală. Fireşte că, dacă omul ar fi înzestrat cu o putere de înregistrare atît de mare încît să cuprindă, ca date ale simţurilor lui, toată existenţa reală şi ideală (cu o totală omniştiinţă a trecutului), ordinea de existenţă a acestor lumi ar fi o ordine de obiecte, care intuite permanent, ne-ar impune o ierarhie material ontologică. O asemenea inteligenţă nu poate fi însă decît inteligenţa şi omnivederea divină. Pentru om, care dispune doar de un foarte mărginit *orizont individual intuitiv*, nu există decît două moduri de a transcende acestui *orizont individual intuitiv*. Prin procedeul ştiinţific, pe de o parte, şi prin procedeul structural al semnificaţiilor concrete, pe de altă parte, în care se realizează experienţa externă. Aceste două puncte de vedere, un punct de vedere ipotetic, divin şi un punct de vedere dat, omenesc determină ca realitatea ontologică să fie privită, teoretic, din două *perspective*.

Specific perspectivei conştiinţei omeneşti este întîi faptul că ea nu poate să reprezinte vederea absolută şi, în al doilea rînd, că este o *perspectivă* oarecum *inversată*. *Fiind o perspectivă istorică, nu pornim de la realitate spre semnificaţie*, cum ar fi într-un sens absolut, ci, normal, de la semnificaţie spre realitate. Acest plan descriptiv, interpus între noi şi realitate (nu noi şi lucrul în sine, ci între noi şi natură ca dat istoric) este cel care face posibilă cultura *calitativă*,

cu toate modalitățile ei (act intuitiv, act estetic, act economic, act religios și complex). În acest plan este înscrisă toată natura, în mod descriptiv, și, în mod istoric, toată cultura de pînă azi, el este o reală dimensiune a orizontului nostru intuitiv, căci acesta nedepășind orizontul vizual putem spune că e numai bidimensional.

Semnificarea dă spiritului omenesc propriu-zis dimensiunea perspectivei. Conștiința primitivă nu știe că ceea ce îi e dat în plan spiritual e dat în perspectivă. Ea învață să cunoască adîncimea semnificativă ca și copilul, adîncimea fizică. O asemenea conștiință primitivă crede că portarul cu fireturi multe este mai mare decît ministrul în haină de stradă, așa cum cine n-are simțul perspectivei vede copacul din primul plan al tabloului mai mare decît muntele din mijlocul acestui tablou.

De altfel, vorbirea comună înregistrează și ea, fără să se ocupe de legitatea lor, asemenea judecăți. Astfel, se spune că X privește lucrurile *mai adînc* decît Y. Ori se vorbește despre perspectiva istorică necesară să se vadă clar cele ce s-au întîmplat real.

Cum e posibilă trecerea de la planul descriptiv la natură? Prin faptul că acest plan descriptiv (care ar putea să fie o sferă descriptivă) nu conține un corelat *sumar* al naturii, așa cum îl conțin științele abstracte, generale, ci e un plan cu adevărat descriptiv în care natura e dată într-o inscripție analoagă inscripției geometrice, sau cel puțin cu o asemenea năzuință, adică într-o corelație care năzuiește să fie perfectă. Negreșit că ea cuprinde și date logice, dar datele logice sînt numai ajutătoare, nu esențiale.

În modul acesta, întîmplarea, în loc să apară pe un ecran intuitiv, este adîncită într-o structură de semnificații a cărei realitate o numim *prezență*.

Nu trebuie să se confunde înscrierea în planul semnificațiilor cu generalul, fiindcă nu este o înregistrare rezumativă, economică. Nu o necesitate practică determină înscrierea în acest plan, ci o necesitate transcendentală. Este modul în care conștiința nu rămîne un ecran, ci reproduce la o scară imanentă transcendența naturală. Însă credem că numai cu această corectură a *prezenței*, reducția fenomenologică a lui Husserl (epoché) nu este o simplă oglindire superficială naturalistă, ci o re-creație, o constituire. *Căci altfel este de la sine înțeles că atîta existență imanentă am, cîtă existență transcendentă am pus în paranteză și așa cum este în clipa cînd fac reducerea fenomenologică, adică o lume dată naturalist.* Nu trebuie trecut cu vederea, că atîta existență trece în paranteză cîtă a construit conștiința, iar „modificarea" imanentă nu alterează aproape cu nimic felul în care e dată transcendența. Exercițiul de constituire e dat în corelație cu natura și lucrurile se petrec în conștiință aidoma cu cele ce se petrec în intuiția externă. Dar peste ceea ce e dat acum, în clipa asta, conștiința aduce capitalul ei de semnificații. E adevărat că originea acestor semnificații calitative este empirică, dar, odată integrate planului semnificativ, ele devin elemente manevrabile, interpretabile, desprinse, în mobilitatea lor, de intuiție, dar putînd s-o evoce instantaneu, așa cum, pentru inteligența exercitată, datele din planul descriptiv realizează instantaneu volumele (tridimensionale) în geometria descriptivă.

Toată dificultatea este aci în a se deosebi generalul ontologic de generalul formal, logic. Formal logic, pămîntul este o planetă din sistemul solar. Adică un astru ce se învîrtește în jurul lui și în același timp e angajat într-o mișcare de revoluție în jurul soarelui. În intuiție, pămîntul nu e decît un orizont individual. Însă eu pot întinde, într-un efort de imaginație considerabil, zarea acestui orizont cu tot ce am văzut călătorind, cu tot ceea ce mi-e dat analog, cu tot ceea ce am realizat din imagini și descrieri, cu tot ceea ce cultura, sub diverse forme, varsă intuiției mele și umflînd imens suprafața pe care mă găsesc, să realizez un soi de pămînt dat în intuiție, aproape în mărime naturală, evident cu unele ținuturi mai șterse, fără nimic pe ele, așa cum mai erau încă hărți în veacul trecut, dar concret în așa măsură că mi-aș putea închipui o călătorie de-a lungul său. Acesta-i generalul concret.

Pe acest pămînt eu pot să-mi închipui o mulțime de specii de animale nu în esență pură, ci în esența individuală populînd fantoma intuitivă a pămîntului, aproximativ, firește, cu distribuția dată în intuiția mea, a speței voite. Am realizat astfel regiunea ontologică, adică generalul concret al speciei alese. Avem adică o *prezență*.]

În genere, în filosofie, cînd e vorba de structuri semnificative, exemplele se iau simplu dintre datele spațiale. Mult mai complex apare jocul semnificațiilor [175], însă atunci

cînd e vorba de un obiect dat în spațiu și în timp deodată, adică ceea ce numim o întîmplare. Vom da, în acest sens, un exemplu care va arăta cu pregnanță care este raportul extrem de complicat dintre datele absolute, foarte sărace, și contribuția gîndirii semnificative, în structura prezenței, căci aceste întregiri furnizează datelor absolute, care ar fi altfel oarecum într-un singur plan, *perspectiva concretă* a cărei importanță e, în genere, mult mai mare decît a datelor absolute.

Ca să ne dăm mai de aproape seama de ce înseamnă *o structură*, în plan descriptiv imanent, a unei întîmplări, să urmărim, deci, cele de mai jos, încercînd să arătăm cum se succed și se anulează, cum se modifică ori se confirmă datele esențiale succesiv, modificînd și semnificațiile, cum se *structuralizează* prezența în timp, adică o întîmplare.

Sîntem cinci inși, trei domni și două doamne, pe terasa unei cafenele din capitala unei țări vecine, a cărei limbă n-o cunoaștem nici unul dintre noi. În clipa cînd începe întîmplarea, percepția mea e dată într-un „halo" de intuiții absolute, într-un orizont potențial, care implică toate amintirile și virtualitățile mele modificate prin percepția prezentă (lume numeroasă, mese ocupate, soare, priveliști nefamiliare etc.). Toate acestea sînt date ca „obiecte" cu o întrețesătură de intuiții absolute și semnificații perceptive.

Intervine o modificare. Vecina mea îmi șoptește: „Ia, uite!" Momentul are semnificația lui: se petrece ceva neobișnuit. Dar eu, încercînd să văd, nu deosebesc nimic. Semnificația iar modificată: „Nu e nimic."

Am o serie de percepții, constituind succesiv „obiecte", dar sîmburele semnificativ al percepției, sensul indicat de vecina mea nu-l realizez. Îmi precizează: „Așteaptă puțin!". Apoi: „Uite!". Un domn, elegant de tot, iese din holul hotelului vecin. Semnificația nu depășește ceea ce e dat în intuiție. Iese de la hotel un domn elegant. În mine se constituie ca obiect judecata „că nu pricep". Adică nu văd semnificația văzută de vecina mea... Vecina mea îmi spune: „E un caraghios!" Mie însă nu mi se pare un caraghios. (De ce aceste două semnificații deosebite despre aceeași esență? *Fiindcă* fiecare avem *orizontul potențial deosebit*). „Nu observi? (nu percepi, nu realizezi o „prezență"?) E în frac la ora 10 dimineața!". Deci, semnificația fracului la 10 dimineața este că tipul e un ignorant pretențios, un maimuțoi al eleganței. „Dar poate că e invitat la o recepție oficială", ne lămurește prietenul. O nouă semnificație care anulează pe cea precedentă (și care e dictată doar de confruntările halourilor respective, confruntări traduse în „obiecte" imanente conștiinței mele. O nouă modificare implicînd o totală modificare de semnificație). Un domn în uniformă și cu fireturi multe zbiară la domnul cel elegant.

După o fulgerătoare serie de nuanțări, avem semnificația domnului în uniformă și cu fireturi multe. E portarul hotelului. Domnul elegant privește disprețuitor și pleacă. Semnificația totală în această clipă: e totuși un caraghios ... Vorbește, declamînd, cu cei de la mesele vecine... O nouă modificare în semnificație. E un nebun. Deci, toate modificările de semnificație au fost *preparatoare*. A scos acum portmoneul și cu gesturi dramatice oferă hîrtii de bancă. Vine și la masa noastră oferind hîrtii de bancă... Ne vorbește agitat, lumea de la masa noastră se sperie... E nebun... e nebun... O impresie de tragedie. Remarc însă că lumea vecină nu s-a speriat atît. El ne vorbește înainte într-o limbă străină. E pudrat de parcă ar fi dat cu var, gulerul e cam murdar, floarea de la butonieră albă, exagerată. Pleacă și ne liniștim. Examinăm hîrtia de bancă lăsată. E reclama unei fabrici de șocolată, imitînd aproximativ hîrtia de bancă. O nouă semnificație, ca o revenire la una anterioară. Nu e nebun, e un caraghios. Dar caraghios cu altă semnificație decît cu cea precedentă. Nu e o caricatură caraghioasă de snob inconștient. E un caraghios voit, ca să atragă luarea aminte pentru ca să plaseze mai bine reclama pentru care e plătit... Peste o jumătate de oră, pe cînd eram în fața unei vitrine, el se apropie din nou de noi. Asta are o altă semnificație. Vrea să ne spuie reclama și așteptăm să ne vorbească în limba străină...Ne spune însă pe românește... „V-am auzit vorbind românește, iertați-mă, și eu sînt român..." Stăm puțin de vorbă cu el. Îl întrebăm dacă nu e penibilă meseria aceasta a lui... „De ce să-mi fie penibilă? Nu cunosc pe nimeni, stau într-o mahala îndepărtată. Am doi copii și o nevastă, care știe că pentru ea și pentru copii fac asta... Nici ea nu cunoaște pe nimeni... Trăim noi, numai pentru noi...Altădată a fost mai rău, rău de tot... Că ea

e cam bolnavă, acum avem ce mînca și plătim chiria la timp. Oamenii nu se gîndesc la noi și poate că e mai bine."

O altă semnificație, care modifică puțin pe cea precedentă. Nu e un caraghios inconștient, ci e conștient, dar numai pentru cei care nu-l cunosc. Eu socot că e un om de omenie și un înțelept. Vrem să-i dăm un bacșiș și ne refuză. Obiectul se reconstituie cu o semnificație generală la care se adaugă demnitatea și încă una nouă: a vrut să ne vorbească doar ca să stea de vorbă cu niște români... Eu rămîn la această semnificație. Nu pot să știu ce semnificație generală are, ca obiect constituit, omul nostru pentru fiecare dintre ceilalți. Poate că la structura realizată de mine, ei au adăugat percepții noi ori au avut mai puține.

De altfel, un soi de verificare am avut imediat. O doamnă ne comunică printr-o întrebare: „*Ați văzut că acum a venit la noi fără floare la butoniera fracului?*" *Nimeni dintre noi nu „observase" aceasta*, dar acum sîntem impresionați, fiindcă personajul își sporește semnificația printr-un atribut nou. Cum putem să rezumăm această întîmplare? Că în fiecare moment, cînd survenea o modificare, personajul întreg, real, existențial, era corelat cu o altă semnificație. Că modificărilor din planul realității le-a corespuns în planul descriptiv o serie strict corelată de semnificații, care modificau necontenit pe cele precedente, deși acestea erau date și în mod absolut.

Din faptul că numai doamna observase absența florii, s-ar putea deduce — și așa este — că facultatea intuitivă se exercită cu intermitențe, că este inegală, dovadă că doamna, care ne însoțea, a avut cel puțin o intuiție în plus (domnul în frac fără floare la butonieră, deși e posibil să fi avut și altele în minus). De vreme ce noosul cunoscător e sub condiția biologică, este, desigur, explicabilă această lipsă. Nu e mai puțin adevărat că putea să fie și o structură în plus ori în minus. Pe de altă parte, e aproape sigur că n-aș avea nici locul și nici răbdarea să transcriu toate succesiunile de intuiții și percepții realizate de mine, în timpul acestei întîmplări și privind realitatea existențială a bulevardului străin, la ora aceea, în lumina aceea, în forfoteala trecătorilor, în considerarea vitrinelor, tot ce constituie, cu alte cuvinte, fluxul realității exterioare și fără să pot

nota firește cursul realității interioare, fluxul trăirii mele în conștiință [13].

Dar trebuie să menționăm, în orice caz, că nu a fost numai acea modificare, succesiune, alternare, înlocuire ori simplă confirmare de semnificații pe care am înregistrat-o noi aci. Același lucru s-a întîmplat și cu alte extrem de numeroase semnificații, pe care eu nu le-am crezut suficient de importante ca să le menționez, care, la scara lor redusă, s-au influențat și modificat la fel într-o încercare de a realiza structural — (domnul cu frac) — corelatul complex al întîmplării întregi în totalitatea punctelor ei. Cît de numeroase sînt aceste semnificații nu se poate limita [14]. Ceea ce e cert, însă, e că majoritatea oamenilor nu au decît o prezență de *structuri globale*, termen pe care-l prefer celui de „schemă" folosit în tratatul Dumas. Aceste structuri globale, sărace, nu au decît, din cînd în cînd, puncte de incidență cu realitatea necesară. Dar poate că atîta nu ar fi prea grav. În general, însă, oamenii (și poate și animalele) nu numai că au o prezență cu structuri schematice, dar, de cele mai adeseori, ei completează aceste structuri sărace cu semnificații false, de obicei scoase dintr-un capital de prezență internă destul de redusă. Ei atribuie, cu alte cuvinte, unor date absolut sărace, o bogăție relativă, alterată de semnificații neadecvate. Gîndirea concretă devine, de fapt, o gîndire dialectică. Facultatea unei prezențe de a avea structuri constituie calitatea concretă și această calitate a prezenței este de grade felurite, de la complexitatea cea mai mare la simplele scheme. Se înțelege că prezența reprezintă și o dimensiune cantitativă a cărei importanță nu poate fi neglijată. O pictură a unui măr e o prezență mai săracă față de un tablou de același pictor, vrem să spunem de aceeași calitate, care cuprinde o compoziție cu trupuri umane și alături de ele pictat, la fel, același măr. Dar dimensiunea cea mai importantă a prezenței, a gîndirii adecvate este dimensiunea substanțială de care va mai fi vorba.

[13] Un scriitor ca Marcel Proust va face o asemenea încercare uneori cu un indiscutabil succes.

[14] S-a spus astfel despre Proust că a văzut lumea la microscop. El a protestat, preferînd să arate că a privit-o la telescop, dar rezultatul e același, atît de bogată e structura celor 3 000 de pagini ale romanului său *A la recherche du temps perdu*.

Am vorbit pînă aci de prezențe exterioare, de fragmente ale realității necesare, completate cu semnificații. Poate fi vorba însă și de prezențe interne, adică de date ale intuiției interne, care sînt completate cu un „halo“ de semnificații. Căci el are loc oarecum în același plan al prezenței interioare. Totuși, de vreme ce e un transfer, posibilitatea de inadecvare, și deci de eroare, subzistă. În caz de adecvare, avem o prezență de structuri interne deosebită de prezența exterioară în care o prezență originară absolută este prelungită prin adaos de prezență internă. Avem realitatea obiectivă.

Ceea ce putem spune, e că avem atîtea prezențe cîte structuri de semnificații adecvate avem. În genere, identificarea structurilor, adică recunoașterea autenticității lor, este o operație intelectuală dintre cele mai dificile (căci diversitatea structurilor concrete este atît de mare și are, în genere, un caracter atît de inedit, încît identificarea autenticității e poate faptul excepțional al așa-zisei culturi. De aci, greutatea de a recunoaște creațiile de valoare, geniale).

TRANSFERURI DE PREZENȚĂ NOOSICĂ INTER-INDIVIDUALĂ

Am vorbit pînă acum de transferurile noosice în interiorul aceleiași experiențe individuale. Dacă, însă, omul ar fi rămas aci, niciodată o cultură n-ar fi fost posibilă. În realitate, experiența individuală se îmbogățește cu experiența semenilor, datorită transferului noosic, care ia toate formele cu putință ale *comunicării*. Condiția acestui transfer de prezență noosică este sub condiția obiectivării, de care vom vorbi într-altă parte, și, prin obiectivare, procesul întreg se strămută în axa devolutivă a substanței. Prin transferul de prezență noosică, orizontul individual își apropie ceea ce numim *orizontul colectiv*, la sporul căruia, uneori, el contribuie cu experiența propriului său orizont.

Valoarea acestui orizont, ca și valoarea obiectivării, în genere, este în funcție de calitatea ortologică a obiectivării, ca și de verificările posibile. Deși nu am fost la New-York, orizontul colectivității actuale, care e oarecum cultura occidentală, *îmi transferă* prezența unui New-York, cvasi certă

și bogată în structuri, tot atît de certă cît ar fi dacă aș fi fost acolo și, în anume împrejurări, mai bogată, în altele mai săracă decît ar fi în experiența mea absolută. Este știut că unii călători, cu cărțile și hărțile acasă, cu desene, fotografii și orice alt mod de transfer, cunosc adesea o regiune mai bine decît localnicii. Numai că un transfer nu are calitatea unei prezențe absolute în realitatea necesară dată în intuiții esențiale.

Oricum ar fi transferul noosic, structura în prezență, atîta cît e, are calitatea deosebită de *a revela prezența noosului*. Prin structuri, polii noosici individuali își vorbesc. Oriunde a fost prezent noosul, a fost prezentă o intenție și dimpotrivă.

SUBSTANȚA

Am vorbit de cele două dimensiuni ale prezenței, calitatea și cantitatea [176], dar e ușor de observat că aceste dimensiuni sînt dimensiuni de suprafață. Este mai ușor de înțeles că valoarea semnificațiilor cere o anumită adîncime și o anumită ierarhie. Căci numărul semnificațiilor unui obiect este în mod practic infinit, așa cum printr-un punct se poate duce un număr infinit de drepte. Se impune, deci, o selecțiune a acestor semnificații și, încă mai mult, o ierarhie a acestor semnificații. Dar se naște întrebarea: după care criterii? Aci e piatra de încercare a tuturor sistemelor filosofice și cele mai multe se opresc la criteriul logicității numit, însă, în mod contradictoriu, criteriul rațiunii.

Pentru filosofia concretă, răspunsul nu poate fi, însă, decît că acest criteriu este criteriul structurii concretului.

Gîndirea trebuie să fie adecvată concretului nu numai la structurile de suprafață, ci să meargă în adîncimea lui, spre structurile și funcțiile lui constitutive. O prezență absolută poate avea, deci, un număr indefinit de semnificații, toate concrete, cînd însă aceste semificații vor trece prin axa constitutivă a concretului, ele vor avea o valoare deosebită fiecare. De vreme ce structura esențială a concretului este substanța, le vom numi *structuri substanțiale* [177].

Aceste structuri înseamnă, în același timp, o anume polarizare, de vreme ce, pe axa devolutivă însăși, substanța este polarizată în creștere spre polul noosic. În această substanță însăși, polul realității necesare e, deci, mai puțin substanțial decît polul libertății efective noosice.

ESENȚA SUBSTANȚEI

[Esența substanței este de a fi bidimensională, de a exista, în același timp, pe dimensiunea necesității, ca și pe cea noosică, în așa măsură că, optic, ar putea apărea ca o rezultantă a funcțiunii noos-necesitate. Pe dimensiunea necesității, substanța realizează structura concretă, adică prezența, pe dimensiunea noosică, substanța își realizează valoarea (valoarea noocratică). Fiecare dimensiune își are gradele ei de realitate, adică de raport cu necesitatea sau cu noosul. Chiar în operele de fantezie, cînd este și structură-prezentă, înseamnă că există reflexul necesității. Absența structurii-prezență face ca dimensiunea noosică să rămîie, în cele mai numeroase opere de artă sau de știință, simplă intenție. În operele tehnice, necesitatea structurii e și mai evidentă, căci fără structură opera tehnică e simplă „idee". [178]

Substanța e permanent actuală, așa cum viața în corpul omenesc e permanent actuală, însă suportul istoric păstrează evident formele anterioare, care îi servesc și de hrană. Deci, substanța este nu numai creația omului sub formă de cultură, ci și creația noosului latent, istoric, ca să transforme necesitatea în formele corpului substanțial, deci, tot ceea ce e viu în istorie, viu și actual, și în măsura în care e viu și actual, esența constituind datul absolut istoric, iar substanța ordinea noocrată, una necesitînd intuiții esențiale, iar cealaltă intuiții substanțiale.] [179]

Ar trebui să ne ferim de greșeala hegeliană. Polul libertății efective înseamnă, deocamdată, noosul eliberat din categoria individuației. Prin urmare, substanța este, în același timp, eliberarea din subiectivitatea individuației prin progresul corpului substanțial. Substanța e tot ceea ce concret se îndreaptă spre polul noosic al libertății absolute, așa cum o constelație se îndreaptă spre un punct relativ fix în spațiul astronomic.

Substanța însăși nu este o aspirație spirituală, ca în filosofia hegeliană, ci însăși totalitatea structurilor ei de pînă acum, adică totalizarea obiectivărilor ei noosice de pînă acum. Ea a trebuit să biruie subiectivitățile individualității, ca și ale orizonturilor colective, în ceea ce ele au fost evoluție dialectică.

[Problema substanței însăși este desigur cea mai dificilă pe care o pune concretul. Cît este istorie în ea, inevitabil urmează postulatele istorice și aci e de arătat că și concretul substanțial are o zonă de indeterminare a valorilor, că neapărat valorile substanțiale au o ierarhie (în raport cu aria noosică devolutivă), pe cînd valorile istorice au o valoare, în primul rînd, ciclică și, în al doilea rînd, au valoarea pe care o reprezintă specia însăși raportată la axa devolutivă. Valorile substanțiale sînt polarizate ierarhic, vertical, cum e axa noosică, valorile istorice orizontal, pe linia lor evolutivă.

Postulatul substanței ne arată că tot ceea ce e substanțial e actual, dacă n-a pierit prin accident. Concretul substanțial, care e corpul substanțial împreună cu *prezența* noosică din structurile concrete ale cunoașterii, este indefinită actualitate, ca în eternitate, adică pînă la sfîrșitul istoriei. Corpul devolutiv deci e fir fictiv în trecut pentru că substanța este toată actuală.]

Aci, amintim postulatul *permanenței substanțiale: tot ceea ce este substanțial este actual dacă n-a pierit prin accident*, ceea ce înseamnă că fiece creație ulterioară cuprinde ceea ce a fost substanțial în creațiile anterioare, evident nu și ceea ce a evoluat dialectic. În acest sens, trebuie concepută legea biogenetică (de altfel, dialecticul însuși urmează un postulat cvasi paralel).

Cu alte cuvinte, în substanța actuală e prezentă toată substanța trecută, nu și ceea ce a evoluat în subspecie, și a cunoaște substanța actuală este a cunoaște substanța devolutivă propriu-zis.

Nu trebuie să se deducă de aci, însă, că trebuie anulat restul istoriei, căci acest rest este utilizat la nesfîrșit pentru „hrănirea" substanței așa cum vom vedea la ortogeneză. Deci, rezolvînd substanța, cunoașterea ar putea rezolva istoria toată, adică rezolvînd misterul omului — (structural, *sub condiția axei necesitate-libertate*) — ar rezolva istoria; totuși, e de la sine înțeles că o cunoaștere a concretului individualizat subiectiv nu este deloc de neglijat.

Dificultățile obiectivării se agravează aproape incomensurabil pe această dimensiune a caracterului substanțial. Realizarea structurilor obiectivante este acțiunea demiurgică a omului, căci, dacă în prezența orizontului individual, aceste dificultăți sînt în fond dificultăți superficiale, o bună parte din ceea ce s-a obiectivat pînă acum, cunoașterea concretă substanțială pare abia un început, față de ceea ce rămîne de cunoscut, și este destul să ne gîndim, în această privință, la acele „enigme ale universului“ formulate cîndva de un gînditor.

Ceea ce trebuie înțeles anume, este sensul structurii complete în constituirea substanței. Greșeala tuturor filosofilor de pînă acum este că propuneau structuri abstracte, dialectice, pseudo-soluții. Într-un anume sens, numai știința modernă și arta sînt structuri substanțiale, în ceea ce ele au substanțial. Descoperirea Americii, descoperirea tiparului, descoperirea electricității, piramidele, *Iliada*, opera lui Shakespeare, opera lui Michelangelo sînt structuri concete, pe cînd structurarea „teoretică“ a lumii într-un sistem filosofic este o pseudo-structură, fiindcă e inadecvată.

A identifica structurile substanțiale ale concretului înseamnă a realiza ierarhia ciclurilor lui, integrîndu-le unele între altele sau identificîndu-le interacțiile. Dificultatea este mare fiindcă trebuie pornit tot de la orizontul individual, e drept, sporit cu tot ceea ce substanța a inventat pentru sporirea sensibilității: toată aparatura modernă. Oricum, însă, aceste cicluri depășesc orizontul individual, ca și pe cel colectiv, prezintă, adică, acele unghiuri moarte, în spațiu și timp, pe care le-am întîlnit în structura percepției. În asemenea condiții, realizarea spre verificare a unei intuiții esențiale integrale a unei prezențe, așa cum era posibil în orizontul individual, nu mai e posibilă aci. Cum sîntem tot în concret, cum postulatul prezenței e valabil și aci, va trebui să renunțăm la intuițiile esențiale irealizabile și să le înlocuim, cînd nu se poate altfel, cu intuiția prezenței substanțiale. Aceasta este, în forma experienței apogetice, o autentică intuiție, indiferent în ce mod a fost constituită, treptat de obicei, structura prezenței. Așa cum indiferent de cum construiești o casă, ea e dată, cînd e gata, dintr-odată.

* * *

[Sensul substanțial prezintă dificultăți foarte mari, din pricina complexității concretului, ca și din pricina antinomiei întoarcerii structurii substanțiale (cultura substanțială) asupra ei înseși și asupra procesului formației ei.

Există o axă necesitate-noos, care e, în mod antinomic, și prezent și trecut, în același timp, căci timpul este a patra dimensiune a concretului. Spațiul, care a fost prezent inițial, este prezent și astăzi și ierarhic tot ceea ce a fost mai puțin prezent are și azi, periferic, mai puțină prezență, pînă la efemeride care ocupă mai puțin loc în concret și pe linia „trecutului“ și pe linia prezentului. Căci trecutul și prezentul efemeridei sînt cuprinse în relativul prezent al vieții contemporane, al existenței minerale, al existenței fizice, căci acest prezent are un caracter de permanență relativă. E un prezent, deci, care e o durată. Nu se poate spune că pămîntul nu durează în felul lui, dar durează mai mult, e prezent mai multă vreme, în raport cu viața. E o densitate de durată gradată și cu atît mai rarefiată, ca să zicem așa, cu cît e mai întinsă. Întinderii în timp îi corespunde, în anume sens, o întindere în spațiu, în așa fel că, de la o anume limită, spațiul și timpul se unifică. Dincolo de apariția mișcării în trecut, dăm de un timp-spațiu, în mod intuitiv analizat de noi aci, pe cînd Einstein [180] l-a formulat matematic. Apare că substanța nu e numai structură, dar, cum vom vedea, ajunge și ea la o unificare spațiu-timp. Axa trecut și axa spațiu se acoperă, și e și structură axială, deci echivalența ar fi: substanța = structură axială. Dar axa însăși necesitate-noos nu este o axă independentă de substanță, așa cum axa de creștere a unui copac nu e independentă de copac, adică de seva însăși a copacului. Copacul este o creație a sevei lui, principiul germinativ care trece prin el și produce florile. Substanța toată a trecut prin trunchiul copacului și este ceea ce devine, ceea ce e *mîine*. Dar atunci copacul nu mai e creație, e nesubstanțial, germenul e și creație și prezent permanent, el, ca focul, se multiplică fără să se piardă; mereu prezent, germeneul e pe axă, dar adîncimea nu merge spre dimensiunea fizică-suport, ci dimensiunea merge, în substanță, spre principiul interior care este dat în prezent. Substanța, analog și mai adînc decît germinalul, este prezent permanent, deci, mergînd spre substanță, mergem spre ceea ce e prezent, dar prezentul este el însuși format din „emboîtements“ succesive de structuri

tot mai substanţiale, iar cînd se ajunge la punctul teoretic noos e, de fapt, o înfigere orizontală care reprezintă direcţia substanţială. Substanţa însăşi apare ca un plan orizontal, în care genetismul este numai o inscripţie în trecut menit să dea enigma prezentului. Trecutul şi periferia prezentă alcătuiesc o franje de structuri în jurul structurilor tot mai esenţiale. Dat fiind, pe de altă parte, că formele materiale au un *prezent mai durabil*, că adică timpul muşcă din ele mult mai încet, se desenează o nouă structură în care cadrul este şi vechi faţă de istorie, trecut, viaţă şi totuşi e prezent. E o structură specială, care prezintă colecţiile vitale şi culturale (genetica) deja trecute într-un prezent durabil fizic. (Pămîntul cuprinde în prezentul lui şi cea mai mare parte din resturile vieţilor trecute.) Deci, materia fizică înconjoară substanţa din trecut pînă în periferia prezentă. Substanţa este transmisibilă numai prin structuri şi cea mai înaintată formă este cunoaşterea obiectivată care este, dacă este, substanţială. În acelaşi timp, şi un minimum de suport fizic, istoric, care aparţine pieirii, şi un ce care se transmite tot structural, aşa cum germenul dă un germen mai viu decît a fost el. Germenul-substanţă se dezvoltă „jumătate" somatic în *cultură* ca să asigure un corp de transmisiune a substanţei. Se poate concepe, deci, ca substanţă, principiul care este în fond noosul cu un minimum de suport viu, aşa cum genele sau cromozomul ar putea fi numite substanţă, dar încă „mai substanţial" înspre om. Dificultatea de concepţie vine din faptul că, sub forma individuală, substanţa este viaţa, adică un suport germen structural infim, pe cînd în cultură suportul se lărgeşte şi e făcut din cercuri tot mai largi, din colectivităţi-suport. Dar substanţa nu poate renunţa la suportul său, care e creaţie din ordinul corpului substanţial şi care ia, deci, structural forma: materie universală, individuaţie germinală. Nu numai atît. Cunoaşterea substanţială este întoarcerea asupra istoriei şi e cu atît mai substanţială cu cît, pornind de la periferie (fizică etc.), se apropie de viaţă, creşte apoi în colectivitate şi se întoarce asupra ei însăşi în ortologie şi teoria substanţei. Cu alte cuvinte, cunoaşterea obiectivă, care e momentul substanţial al substanţei însăşi, e şi mai substanţială cînd se întoarce asupra ei însăşi.

Se realizează, în modul acesta, analitic vorbind şi numai cu intenţii explicitare, o unificare analoagă conceptului fizicii moderne spaţiu-timp care e axa trecutului unificată cu axa prezentului în structura substanţei, pe de o parte, iar, pe de alta, unificarea structurii cunoaşterii cu materia cunoaşterii, în aceeaşi formulă concretă în care forma se unifică cu fondul structural. Astfel, regăsim dat în substanţă tot ceea ce, abstract luat în considerare, duce la falsele probleme ale filosofiei. În acest sens, substanţa este structura care se transmite, întoarsă asupra ei însăşi, căci în ceea ce se transmite e toată istoria. La rîndul ei, istoria, care e pe axa trecutului, e unificată cu existenţa în spaţiu, în realitatea substanţei. Desigur că sînt şi reziduuri ale substanţei care devine, dar acestea se încorporează în spaţiu într-o anumită degradare, cînd nu sînt folosite ca alimente. La fel tot ceea ce a fost viu în specie şi e prezent; restul s-a încorporat materiei, căpătînd o prezenţă de alt grad, exact o prezenţă degradată.

Axa corpului substanţial este o ficţiune, cum, de altfel, tot trecutul este o ficţiune. Căci ce este acest trecut, care e, în ceea ce a avut substanţial, prezent, iar în ceea ce a avut esenţial, pur neant? Ce înseamnă, propriu-zis, trecutul unei specii? O abandonare succesivă de material, care e redat materiei, în cele din urmă aşa cum a fost împrumutat. Care e trecutul organismului care primeşte materie şi elimină materie? Care e trecutul valurilor pe apă decît tot apă? Sau care e trecutul maşinii de tipărit? Hîrtia pe care a folosit-o şi care devine cîndva iar hîrtie? Sau e trecutul maşinii însăşi? Dar intrăm într-o serie de regresiuni la infinit, care „infinit" e iar o unificare.

În acest sens, astfel, spaţiul şi timpul se unifică în conceptul spaţiu-timp. Trecutul-prezent în istorie, specia în trecut — în specia cîtă există astăzi (căci s-a pierdut doar materia împrumutată materiei) şi aşa mai departe pînă la dimensiunea cunoaşterii unificată cu dimensiunea istoriei în substanţă. Aceasta ar fi analiza concretului substanţă în istorie, căci substanţa este ca o întîlnire a istoriei pe axa substanţială, şi centru al cunoaşterii pe axa spaţială, prezentă, căci conceptul de substanţă în filosofia veche era dialectic, deductiv, cu o pseudo-structură.

Este o analiză nu asupra conceptului, nici măcar a experienţei perigetice, ci e maximum de experienţă apogetică considerarea concretă a istoriei pe toate dimensiunile.]

[Substanța este oarecum punctul de acțiune al noosului, este ultimul *suport noosic*, care, bineînțeles, este mai „viu" și mai puțin specificat decît, de pildă, celulele germinale. Poate neindividuat. E un suport noosic înăuntrul materiei care se servește de materie, ca și celula germinală însăși, care e activă cînd are *instrumentul* cel mai adecvat, ca și noosul în viață prin instrumentul biologic, dar care noos își perfecționează suportul, dezindividuîndu-l, asigurîndu-și continuitatea prin totalitatea unui grup de indivizi. El n-ar putea perfecționa nimic dacă n-ar avea un suport, o bază anterioară. Deci, toate suporturile capabile să evolueze sînt substanțiale (corp substanțial), substanța propriu-zisă fiind suportul în forma lui maximă supra-individuală, atunci cînd suportul e format, nu dintr-un individ, ci dintr-o etnie sau dintr-o „civilizație" întreagă, fără să se identifice cu destinul acestora, care este un destin de evoluție în subspecie. În acest sens, se poate vorbi de perenitatea substanțială, care, mai puțin diferențiată încă (limita este noos — n), are totuși o perenitate virtuală ca a germinalului sau ca a monocelularelor.

Dimpotrivă, tot așa cum germinalul rămîne viu, dacă se detașează de somatic, substanța rămîne vie dacă se detașează de istorie. În amîndouă cazurile, detașarea însă nu e un pas în neant, ci într-un minimum de suport (ca bobul de grîu egiptean care a găsit un mediu suport pentru 3000 de ani). E de presupus că, în cazul unui cataclism, supraviețuitorii sălbăticiți vor descoperi, într-o piramidă americană, tot materialul ca să reconstruiască aproape întreaga civilizație. Dar dacă ei vor deschide prea devreme această piramidă, cînd „primitivismul lor" nu le-ar permite să știe semnificația piramidei, e un real risc ca ei să distrugă obiectele găsite. De aceea, blocul nu ar trebui deschis decît cînd urmașii ar ajunge la un minimum de tehnică și cultură.]

OBIECTIVAREA

Dacă devoluția ar fi rămas la stadiul subiectivității cvasi absolute, ea s-ar fi găsit la un prag vital atît de jos, încît, oricît am șovăi în zona de indeterminare, este probabil

că ar trebui să coborîm mult sub vertebrate. De la un moment oarecare, ea a început să caute să evadeze din această subiectivitate și instinctul de sociabilitate, pe care-l manifestă, dacă nu coloniile de insecte, animalele superioare, oricît de redusă poate fi uneori această sociabilitate (adică, uneori, la o familie), este un indiciu și de alt ordin, în această privință.

Sociabilitatea presupune un minimum de comunicativitate, adică un minimum de expresie. Rămîne ca știința să adîncească cît poate această zonă de indeterminare, dar, personal, cred că am deosebit la cățelul Moft, pe care l-am observat multă vreme, modul de expresie certă, în cîteva împrejurări. Astfel, el cheamă femeia de serviciu cu un simplu „ham", ca să-i deschidă ușa. Dacă ea întîrzie, repetă pe acest „ham" la intervale rare de aproape un minut, uneori și mai mari, vreme îndelungă pînă vine să i se deschidă. Intenția, însă, pare aci netă căci gestul e stăpînit, dar, cînd cere ceva, el latră într-un anume sens puțin repezit, fără energie: „ham, ham, ham, ham!" și imediat se așează în două picioare cu expresie evident rugătoare. Firește, e aci o zonă de indeterminare în ceea ce privește posibilitatea unui act de dresaj (deci expresia, în înseși formele superioare, cuprinde o zonă de indeterminare de dresaj), dar el a repetat gestul într-o împrejurare atît de nouă și neașteptată, încît disocierea din automatism mi se pare reală. Insistînd cu lătrături exasperate pe lîngă o cățelușă cochetă, cînd aceasta s-a suit pe un scaun înalt, devenind inaccesibilă pentru el, el a așteptat amărît jos și apoi s-a așezat brusc în două picioare, cu labele mai în jos, rugător. Aceasta în ceea ce privește capacitatea de expresie condiționată de structura biologică, fiindcă cealaltă capacitate de înțelegere a expresiei, necesitînd concernul unor organe prea solid fixate specific, pare să fi evoluat în subspecie imens, căci sensibilitatea acestui cîine, ca și a celorlalți, de altfel, pare extrem de mare pentru înregistrat mimica omenească.

De asemenea, apare *intenția* cînd mîrîie exagerat amenințător, pentru că, dacă vede că insistența lui e de prisos, tace brusc resemnat.

Dar părăsind o zonă de indeterminare, socotim că putem da, ca un postulat al sociabilității, posibilitatea unui *transfer*

noosic sub forma unor acte intenţionale. Este *un act de disociere* din automatismul dialectic al biologicului şi de orientare într-o altă regrupare.

EXPRESIA

Chiar cînd îşi păstrează sensul istoric indicat biologic, expresia este ieşirea din subiectivitate, dar în afară de cazurile cînd este expresiune — adică explozie (gest, exclamaţie, strigăt), adică în afară de cazurile subiectivităţii biologice stricte, cînd totuşi are, în anume sens, funcţie semnificativă, expresia este o tendinţă de *obiectivare*. Este ceea ce scapă lui Husserl, în admirabila analiză pe care o dă *semnificaţiei* (Bedeutung), în *Logische Untersuchungen*, şi pe care am vrea să o intercalăm aci ca să cîştigăm timp.

Trebuie totuşi să deosebim între semnificaţia concretă propriu-zisă şi între semnificaţia convenţională, căci numai aceasta este un transfer noosic.

Astfel, semnul pe spinarea animalului, semnul de pe răboj, piatra de hotar sînt semne convenţionale. Între ele avem formele simbolice care sînt concrete cu un titlu special: steagul care simbolizează Patria, lira care simbolizează muzica, muza care simbolizează inspiraţia sînt convenţii pe bază vagă de concret, căci, în fiecare caz, e un cuantum de concret la baza convenţiei. Forma cea mai interesantă convenţională este însă, fără îndoială, *cuvîntul*. Cuvîntul sub formă rudimentară, cînd abia depăşeşte expresia biologică, este una din cele mai autentice convenţii.

Convenţia însăşi, tacită, dificilă în zonele de indeterminare, este transfer noosic şi întîia tendinţă de obiectivare. E absurd să se înţeleagă aci o convenţie „juridică", dar ea presupune o înţelegere cel puţin între două subiecte prin ceea ce au noosic, adică două momente noosice în contact sau în cazul semnului de amintire, care e o formă evoluată, presupune două „subiecte" depărtate în timp, la acelaşi individ. Aceasta mi se pare *limita de indeterminare*, adică esenţa pură a limbajului, fiindcă, altfel, e greu de precizat momentul trecerii de la lătratul cîinelui ca expresie — la un lătrat care ar putea fi şi convenţie prin dresură.

Limbajul presupune percepţie, însă o percepţie extrem de apropiată încă de esenţă, dar mai mult esenţă, adică intenţie, pentru că vorbele desemnează mai curînd esenţele. Acest raport de dificultate a parcurgerii distanţei percepţie-expresie este incontestabil în experienţa apogetică şi trebuie presupus şi în zona perigetică.

Convenţia fiind spontaneitate (indiferent dacă numai prin evoluţie) are o lege a ei de identitate convenţională, ceea ce numim *logică* (logos-cuvînt) şi oricît de depărtată de concret, *ea trebuie să aibă un punct de contact noosic cu esenţa concretă de la care a pornit*. Orice cuvînt trebuie să aibă un sens, o intenţie de sens, şi trebuie să existe identitate între termenii convenţiei. A păstra acest contact este punctul de plecare al *ortologiei*. În toate formele de obiectivare, fie a semnului convenţional (vorbit, crestat), fie cel de semnificaţie în obiecte trimise, prin podoabe, prin obiecte fetiş şi acte magice, prin gesturi de ameninţări, găsim această intenţie şi această semnificaţie, care sînt în experienţele perigetice ale culturii în întregime. Întrucît sînt obiectivante, adică întrucît corespund propriei lor substanţe, aceste forme sînt ortologice.

Nerecunoaşterea acestei semnificaţii de obiectivare a expresiei a dus la cele mai mari rătăciri în meandrele ştiinţei culturii. Nu cunoaştem limba greacă decît cu totul superficial, avem însă intuiţia că o rătăcire de două milenii e datorită unei confuzii de semnificaţie, pe care Aristotel se pare că a făcut-o cu privire la cuvîntul *logos* [181], care în limba greacă înseamnă gîndire, şi atunci logica a devenit pentru 2 000 de ani arta de a gîndi just, de a raţiona, dar şi „cuvînt" şi logica ar fi trebuit să nu fie decît arta expresiei precise, iar ştiinţa însăşi cu adevărat expresia precisă, aşa cum intuiţia apare unor gînditori moderni, fără însă ca ei să cunoască efectiv semnificaţia ortologiei.

[Logica nu este ştiinţa gîndirii, ci este ştiinţa *vorbirii*, a expresiei, a afirmaţiei sau a negaţiei. Poate că nici Aristotel nu deosebea că logica (cuvînt pe care el mi se pare că nu-l întrebuinţa etc.) *este obligaţia consecvenţei în vorbire, nu în gîndire*.

Silogismul adevărat e următorul: dacă afirmi că toţi oamenii sînt muritori şi dacă afirmi că Socrate e om, atunci nu poţi afirma că Socrate nu e muritor.

De altfel, principiul identităţii logice formale, în înţelesul vechi, este o absurditate. Formalul nu are nici o pretenţie despre existenţa reală, pe cînd principiul identităţii are pretenţia că nu se ocupă decît de această existenţă: un lucru e sau nu e, al treilea nu e posibil. Existenţa sau neexistenţa unui lucru este dată exclusiv în intuiţie. Deci, un lucru există, dar cu diferite grade de existenţă, cu titlul lui de existenţă. În realitate, nu numai că al treilea e posibil, dar dacă un lucru nu e *a*, el poate fi o infinitate de lucruri. Formula scrisă poate fi următoarea: un lucru este *a* sau α — a. Acesta-i semnul lui *non a*: α — a. Adică este, după noi, formula indefiniţiei. *Non a* este numai o iluzie de definiţie (care nu scuteşte o cercetare şi o cunoaştere efectivă), ci şi o scară indefinită.

Definiţia însă este un act liber, spontan şi, ca atare, implică o legislaţie absolută. Este un act de *adeziune* la o convenţie, după ce a fost o propunere de convenţie. Logica este, deci, legiferarea convenţiei verbale. Sînt liber să numesc Anglia, fie Anglia, fie Marea Britanie, refuzînd pe Anglia, dar fie că am numit-o aşa, fie că am numit-o altfel, sînt obligat să mă refer la ceea ce am vizat. De altfel, mai am posibilitatea să mă refer prin perifrază.

Consecvenţa este o regulă de conduită care trebuie respectată, de vreme ce este încheiată între mai multe părţi (exact: totalitatea celor ce vorbesc aceeaşi limbă, în primul rînd, şi, pe urmă, semnificaţia traducerilor). În acest sens, convenţia logică este o convenţie acceptată de strămoşi şi de societate. Consecvenţa logică este o consecvenţă în vorbire: *Dacă am spus că toţi oamenii sînt muritori, nu mai am dreptul să afirm că omul Socrate este nemuritor*. Desigur, categoriile verbale corespund unor categorii concrete, dar această „corespondenţă" nu poate fi luată global, nu pot fi luate categoriile verbale drept categoriile intuiţiei, nu sînt inter-schimbabile. Drumul de la Bucureşti ori de la Sofia la Berlin are o tranşă comună cu cel care duce din aceste centre la Paris, dar nu sînt inter-schimbabile. Categoriile concrete sînt relaţiile care pot fi stabilite, dar dintre relaţii numai cele de volum şi spaţiu coincid cu cele verbale, restul nu.

De altfel, vorbirea obişnuită nu identifică lipsa de logică u iraţionalul. Un nebun este un om pe care-l înşeală nele simţuri sau memoria şi, deci, e incapabil de acţiune

normală. Dar simţurile şi memoria sînt de alt domeniu decît al logicului şi niciodată un logician nu va învăţa un nebun să gîndească, ci numai un psihiatru. Lipsa de logică apare numai la omul *responsabil*, responsabil de convenţia tacită pe care a acceptat-o cu moştenirea strămoşilor, adică aceea de a nu schimba intenţionat şi convins, ci numai în glumă, înţelesul cuvintelor, din neatenţie sau din interes.

Numai deoarece categoriile formelor şi relaţiilor spaţiale ale realului sînt atît de evidente, numai din această pricină sînt atît de imperioase categoriile logice de relaţie (existenţă, spaţiu şi relaţie, adică matematicile şi vorbirea familiară). Că partea e mai mică decît întregul e dat în intuiţie într-un mod absolut (dacă există omogenitatea întregului evident, cu alte cuvinte, numai formal, în sensul de formă autentică, nu în sens de formal logic).

Husserl însuşi nu a desluşit suficient caracterul de absolut al convenţiei de absolutul existenţial, de aci ambele rătăciri ale filosofiei lui: cea de existenţă neoplatoniciană, renegată, şi cea de absolutizare exclusivă a realului în conştiinţă. Cînd zic partea este mai mică decît întregul, absolutul vine din intuiţie, dar cînd zic: toţi demnitarii Franţei au fost regi, Loubet [182] a fost demnitarul Franţei, deci Loubet a fost rege, deşi caracterul de absolut logic este real, celălalt, de absolut categorial, a dispărut. Joacă acum numai categoria verbală *toţi*.]

În lumina acestei vederi, desigur că anume înţelesuri trebuie modificate.

Astfel, principiul contradicţiei, raportat la o existenţă concretă, nu are sens, căci această existenţă este dincolo de sfera gîndirii, e un titlu de raţionalitate. Principiul contradicţiei este doar un principiu al logicii (ca facultate a expresiei), care e spontană şi, ca atare, îşi poate da orice lege vrea. El spune: „Nu e admisibil" şi aci e esenţă, de vreme ce e convenţie ca o esenţă să se numească doar într-un singur mod sau nicidecum. Altă soluţie nu e de „admis". Ca orice operaţie spontană, convenţia trebuie să fie absolută şi de aci caracterul absolut al legilor tautologice analitice. Baza ei este esenţa, care e intenţie, adică pragul noosului obiectiv (cîtă e, căci pot să se ivească greşeli de referinţe ale simţurilor). De aceea, logica e valabilă între oameni cu raţiune normală, care văd aceleaşi lucruri, au aceleaşi intuiţii, nu cred, de pildă, că au picioarele de sticlă.

Şi sînt în acelaşi timp logici, adică respectînd o convenţie ideală, deci absolută. Pentru că de rest îngrijeşte ortologia — adică de adecvarea logică.

[Un motiv de eroare frecventă şi gravă în activitatea intelectuală, nu atît în cea ştiinţifică, pe cît în cea regulativă, este necunoaşterea sensului şi semnificaţiei negaţiei, sub influenţa dialectică a principiului contradicţiei sub forma „tertium non datur".

Se înţelege că, în logică, acest principiu are o valabilitate absolută. Un lucru este sau nu este, altă soluţie nu există. În ordinea raţională, concretă însă principiul terţului exclus nu are sens. Deja logica face o concesie admiţînd, uneori, deosebirea dintre contrar şi contradictoriu. Abia acum, însă, prin logica substanţialistă, apare limpede semnificaţia deosebirii dintre contrar şi contradictoriu, căci logica substanţionalistă identifică logica cu logia. Acel „dictoriu" ne dă cheia negaţiei logice. Un lucru nu poate să fie ceea ce îl „neagă" (logic în sensul logiei).

Dar cu aceasta ajungem la deosebirea, asupra căreia a insistat Hegel atît de mult, dintre logica formală şi logica absolută, deosebire a cărei semnificaţie el însă nu a cunoscut-o confundînd dialecticul cu concretul. În ordinea logică, negaţia avea un caracter pozitiv, fiindcă prin însăşi punerea ei se afirma indirect ceva pozitiv (şi aci se vede antinomia menţionată). Dacă *a* nu era, atunci era sigur *non a.*

Logica substanţialistă identificînd însă pe *non a* cu totalitatea concretului, adică cu $\alpha - 1$, îl lasă într-o completă indeterminare, îl arată lipsit de orice valoare afirmativă. Se demonstrează, astfel, şi pe această cale, definiţia afirmării substanţiale: *afirmarea este o limitare de sensuri posibile.* Cunoaşterea urmează şi ea această modalitate: *cunoaşterea este limitarea sensurilor posibile la sensurile reale.*

Dar a putea realiza această limitare este a putea deosebi, în prealabil, sensurile reale de sensurile posibile, deci e necesară imaginaţia concretă. În realitate, imaginaţia concretă fiind apanajul geniilor, omul normal rămîne în domeniul pur logic unde principiul contradicţiei nu e numai valabil, dar e şi singura posibilitate de gîndire şi, ca atare, se impune cu necesitate absolută. De aci, sursa tuturor erorilor istoriei, fiindcă pentru omul de serie biologică dacă nu e *a* atunci este, negreşit, *singurul non a* pe care el îl cunoaşte, adică, experienţa mărginită imediat anterioară. Pentru omul de serie biologică dacă nu eşti „modernist", atunci eşti *negreşit* tradiţionalist, pentru că pentru omul de serie biologică nu există decît planul logic modernist-tradiţionalist. În timp de război, omul de serie biologică întreabă „cu cine eşti cu A sau B?" şi dacă-i spui că nu eşti cu A, el pricepe că neapărat eşti cu B, fiindcă, lipsit de puterea de cunoaştere a realului, nu concepe decît că dacă nu e A, este neapărat B, fiindcă pentru el non A este neapărat un B, pe care l-a cunoscut el dintr-o gazetă, pe care a citit-o nu-şi mai aduce aminte unde, cum şi cînd. Politicienii abili, fără să-şi dea seama chiar de semnificaţia substanţială a negaţiei, au intuit simplu psihologia omului de serie şi de aceea ei lucrează cu *slogane* de netă valoare logică. „Dacă eşti cu X eşti cu războiul". „Înainte sau înapoi".]

[Logica este identitatea libertăţii cu ea însăşi, nu este, deci, o ordine intelectuală. Comportarea, care este o stare din libertate, trebuie să fie logică, adică să fie conformă cu propria ei deciziune, cu propria ei lege, în orice domeniu şi-ar da-o. Caracterul de necesitate este aci coordonat pe scara devoluţiei. Acolo unde nu se împiedică de realitatea necesară, libertatea fiind absolută, absolută este şi necesitatea tautonomă: în planul logicii formale. Acolo însă unde se apropie de zona realităţii necesare şi în măsura în care se apropie, tautonomia îşi pierde din caracterul ei absolut şi rămîne un deziderat. Astfel noi dorim ca, în viaţa socială omul să se ajusteze necesităţilor sociale; întîlnim aci legitatea politică, nu absolută, ci în funcţie de adeziunea membrilor colectivităţii, fie adeziune liberă, fie adeziune silită, cînd legea e acceptată ca un modus vivendi provizoriu.

Se mai cere şi o logică individuală, în care tautonomia este de ordin individual: consecvenţa între ceea ce spunem şi ceea ce facem. Avem libertatea să spunem ce vrem, dar vorbirea presupune întîi convenţia constitutivă a expresiei omeneşti — logica expresiei tautonome a speciei, identitatea dintre nume şi ceea ce e vizat — şi apoi logica comportării individuale.]

TRANSFER NOOSIC

Esenţa oricărei expresii este intenţia de a introduce, în orizontul intuiţiei esenţiale a interlocutorului, o parte din ceea ce e dat în propriul orizont de intuiţii esenţiale. Este, cu alte cuvinte, un transfer de prezenţă structurală. *Posibilitatea acestui transfer este forma perigetică a transferului apogetic de prezenţe structurale, care este, în înţelesul vechi, cultura însăşi, iar, în înţeles modificat, substanţa însăşi.* Cît s-a putut reuşi, la toate coordonatele concrete, această obiectivare în expresie este, într-un sens, istoria umanităţii însăşi, de la experienţele între indivizi şi pînă la experienţele marilor culturi; gradul de obiectivare este în raport cu gradul de reprezentabilitate noosică a semnului care poate evolua de la o copie la o formulă, care să permită reproducerea, la un indiciu, care să fie numai ghicit. Esenţa copiei apare însă chiar în indiciu, pentru că legea simbolului şi a indiciului e să provoace o reconstituire structurală a originalului. Forma posibilităţii de reproducere variază de la comparaţia vagă, de la metaforă la măsurătoarea ştiinţifică. *Postulatul obiectivării pretinde numai posibilitatea de a se realiza o reproducere mintală.*

Cînd această intenţie de reconstituire structurală a unei prezenţe, adică a unei realităţi necesare gîndite concret, e formulată într-un material durabil şi cu scopul (nu totdeauna, fireşte, în formă perigetică) de a depăşi o „convorbire" între două subiectivităţi, cînd, în forma apogetică, se manifestă intenţia de a obiectiva pentru o colectivitate oricît de mare şi pentru un timp care să depăşească viaţa, avem modalităţi ortologice de care ne vom ocupa anume.

Tendinţa noosică de obiectivare se manifestă în biologie, aşa cum sînt manifestate, în forme dialectice, tendinţele noosice, printr-un instinct. E un *instinct de obiectivare*, de perpetuare a conştiinţei prin creaţie artistică pe care-l întîlnim pe toată scara istorică, sub condiţia biologică.

Ortologia fiind obiectivarea gîndirii concrete este, deci, de două ori adecvată. Avem întîi o adecvare a gîndirii la realitatea necesară şi apoi o adecvare a expresiei la gîndirea concretă. Ceea ce s-ar putea traduce prin formele unei intenţii realizate. E o legitate extrem de dificilă care face ortologia, operaţia cea mai caracteristică a devoluţiei noosice. E, în ortologie, pentru o reală obiectivare, o anumită nevoie de preciziune şi încă de dublă preciziune conjugată. Din cauza acestor dificultăţi, rareori, ceea ce se numeşte cultura omenească a realizat această obiectivare ortologică. A izbutit numai acolo unde izolarea a îngăduit măsurătoarea, iar măsurătoarea a îngăduit precizia gîndirii concrete şi, în acelaşi timp, precizia expresiei. „Ştiinţele" ortologice sînt, într-o anume măsură, ceea ce se numeşte ştiinţele exacte. Dar această „exactitudine" (relativă, totuşi, probabilistică) nu e posibilă decît în domeniul fizicii şi mecanicii, fiindcă spontaneitatea fabricaţiei introduce precizia legică, ca şi în domeniul astronomiei unde simplitatea şi mărimea mişcărilor astrelor le dă o aparenţă de precizie. Dar e de la sine înţeles că nu se poate opri cunoaşterea numai la ceea ce filosofii intuiţionişti numesc, cu oarecare dispreţ, un „fizicalism raţionalist". Ambiţia ştiinţei a fost totdeauna să depăşească domeniul fizicii şi al chimiei, iar dacă s-a resemnat la domeniul unde cuantificarea e posibilă, a făcut-o, la început, e drept, din iluzia că totul se poate cuantifica, iar mai tîrziu cînd această iluzie n-a mai fost posibilă, cu destulă resemnare.

Dacă ştiinţa s-a împotmolit şi aci, după părerea noastră, este pentru că şi-a ignorat propria ei esenţă şi această esenţă este ortologia. Ştiinţa nu este decît un capitol al ortologiei şi numai integrarea ortologică a ştiinţei ne poate scoate — în ce condiţii, vom vedea — din impas.

Refăcînd drumul înapoi şi considerînd ştiinţa drept ceea ce e „ştiut", să vedem care îi este esenţa.

Tot ceea ce e „ştiut" este o totalitate de expresii care se referă la un conţinut necesar, deci la acte originare de cunoaştere care au fost exprimate. Expresia — limbaj fiind esenţa obiectivării, trebuie urmărit în evoluţia ei acest proces al obiectivării, căci pe el se întemeiază ortologia.

Cuvîntul, cu toate înlesnirile lui, nu e un mijloc sigur de obiectivare, fiindcă el trebuie legat mereu de esenţa lui şi valorează cît valorează *contactul cu aceste esenţe concrete*. De îndată ce esenţa concretă dispare este neapărat necesară o referinţă indirectă la ea, e necesar un contact cît de îndepărtat.

Acest contact, care e fundamental obiectivării, deci ortologiei (şi, implicit, ştiinţei) este, cum am spus, contactul prin *comparaţie*. Comparaţia, prin crearea unui sistem de referinţe reciproce, este începutul şi esenţa obiectivării, căci

aceste referințe îngăduie reconstituirea prezenței structurale originare.

Bănuim că în zona perigetică de indeterminare — ca formă rudimentară a comparației — a fost metafora. Limbajul popoarelor primitive pare să fie aproape total metaforic.

Mai tîrziu, cînd se va fi produs numărătoarea, care e comparația infinit mai precisă, și măsurătoarea pe bază de număr, progresul obiectivării va fi fost destul de mare. De altfel, această măsurătoare este, pentru multe veacuri, un compromis numeric și metaforic: „cît un stat de om", „un picior", „o palmă", „un deget".

Dacă lăsăm deoparte întreaga epocă a antichității și a evului mediu, găsim, în timpurile moderne, realizată experiența apogetică. Comparativ, numărătoarea a evoluat în știința cantitativă, iar comparația descriptivă, metaforică în artă, în sensul autentic al cuvîntului.

Despre semnificația științei cuantificate, ca și despre semnificația artei, vom vorbi la timp în cărți anume. Rămîne aci stabilit că ele sînt două forme ale ortologiei, domeniu separat de problema cunoașterii însăși.

În înțelesul nostru, care trebuie să repare greșeli milenare, arta, știința și tehnica nu sînt forme opuse ale cunoașterii însăși, ci sînt moduri ortologice diferite ale totalității concretului cunoscut.

Actul de cunoaștere, care stă la baza lor, e același, ele suferă aceeași lege a cunoașterii, se aplică aceluiași domeniu, dar constituie sisteme de expresie diferite. Leonardo da Vinci este reprezentativ, cu adevărat, în privința asta.

Actul cunoașterii este un contact originar cu concretul și este actul geniului. Ceilalți oameni au cu concretul doar un contact practic, fără lumină noosică originară, și deformat de ceea ce Bacon numea „idola mentes", propriu-zis, de subiectivitatea genetică a spontaneității gîndirii; aci spontaneitatea limbajului e, în același timp, și cea mai mare pricină de eroare și unul dintre mijloacele practice pentru posibilitatea unei vieți sociale, unde, în fond, el aduce cele mai multe drame. Geniile cunosc, iar oamenii știu.

Că au fost nenumărate confuzii de 2500 de ani încoace, de la Socrate, inventatorul gîndirii dialectice, și Platon,

nu poate fi tăgăduit, dar ele provin din faptul că pînă astăzi nu s-a observat deosebirea fundamentală dintre activitatea concretă și cea dialectică, dintre gîndirea concretă și cea dialectică, dintre expresia concretă și cea dialectică, și, mai ales, din pricină că nu a fost adîncit sensul obiectivării, care avea apoi să fie urmat de sensul ortologiei și al substanței. Sofiștii puseseră o problemă și filosofia greacă a adus o pseudo-soluție, iar știința modernă un fragment de soluție.

ORTOLOGIA I [183]

CONSIDERAŢII DESPRE IMPLICAŢIILE CUNOAŞTERII, ORTOLOGIEI ŞI SUBSTANŢEI

Dacă actul cunoaşterii ar fi rămas pur subiectiv, noosul n-ar fi avut o posibilitate de eliberare. Unicitatea subiectivă e tot ce poate fi mai trecător, mai pieritor. Noosul combate unicitatea subiectivă prin reproducerea în serie a speciei, individualitatea o răscumpără prin pluralizarea oricărui moment de pe linia substanţială care devine tip de specie. Subiectivitatea cunoaşterii caută s-o biruie prin reproducerea acesteia în cît mai multe exemplare, dar aceasta este o reproducere dialectică automată care nu îngăduie nici un progres. Chiar în actul cunoaşterii, care, liminar, e un act de obiectizare, noosul nu putea rămîne la *orizontul individual*. Acesta este un orizont redus şi raportul dintre el şi concret este raportul aproape de la 1 la infinit. Orizontul individual trebuia depăşit şi el a fost depăşit în *orizontul social*, în care, istoric, se realizează trecerea de la obiectizare la obiectivare. Această depăşire e în funcţie de comunicativitate, fără care transmisiunea — *transferul de orizont* nu se putea face. La rîndul ei, comunicativitatea, logia implică obiectivarea, cu minimul esenţial în expresivitatea limbajului, dacă ne mărginim la această serie concretă, adică la comunicativitatea adecvată prin obiectivare-ortologie.

Şi aşa era încă prea puţin pe amîndouă planurile conjugate. Orizontul social era prea puţin, şi, prin sursa lui, lipsit de semnificaţie pentru că funcţia timpului e de o importanţă capitală şi atunci s-a realizat *orizontul substanţial*, adică s-a folosit şi dimensiunea timp, care devine o dimensiune, astfel, a *cunoaşterii substanţiale, adică a gîndirii concrete*, ortognosice (toate în concret valente sub condiţia indeterminării).

Deja orizontul social era împlinirea spaţiului, fiindcă este vorba de extensiunea geografică, exact de pătrundere în toate sensurile concretului. Prin urmare, orizontul social şi orizontul istoric devolutiv sînt dimensiunile istorice în care se creează cunoaşterea devenită *substanţă*, care le depăşeşte. Cu alte cuvinte, e vorba de o cunoaştere *verificată* prin *orizonturile sociale şi istorice*. Dar nu această verificare dă titlul de substanţă, deşi e forma istorică a cunoaşterii substanţiale. Acest titlu de substanţialitate este acordat de gradul de semnificaţie al cunoaşterii, adică e un titlu de polarizare noosică. Măsura, în care dimensiunile axiale şi constitutive ale devoluţiei sînt atinse, e măsura în care cunoaşterea tinde să realizeze o cunoaştere substanţială. Caracterul de organicitate substanţială vine din această depăşire a zonei de evoluţie şi prin atingerea axei noosice devolutive.

Dar, pe de altă parte, această cunoaştere este ea însăşi parte organică a concretului, este una din etapele superioare devolutive, aşa încît atunci cînd cunoaşterea atinge această zonă interioară, care e însăşi substanţa, de fapt, e, în acelaşi timp, ea însăşi substanţă şi dacă, într-adevăr, cunoaşterea s-ar întoarce asupra însuşi misterului ei, am avea un soi de pol de substanţialitate. Rămîne, în orice caz, stabilit că există o cunoaştere concretă de zonă periferică şi una de plenitudine substanţială.

Aceste dimensiuni îşi au însă corespondenţa şi într-o anumită putere de obiectivare a expresiei, care este ea însăşi, în caz de reuşită, o devenire substanţială, ortologie substanţială anume [184].

Cu alte cuvinte, ortologia are nu numai dimensiunea substanţială, dar şi dimensiunea obiectivării, pentru că, din ceea ce se realizează de către polul noosic şi de către subiect, nu se încorporează substanţial decît ceea ce a fost comunicat şi în măsura în care a fost comunicat. Deci, modalitatea obiectivării face parte din esenţa substanţei şi ortologia trebuie să aibă toate aceste dimensiuni ca să fie substanţială, iar pe deasupra dubla adecvare a obiectivării şi a expresiei.

Atunci cînd nu e substanţială, ortologia se găseşte mai ales în zonă de indeterminare pe una din dimensiunile de mai sus, sau pe toate în acelaşi timp, adică pe dimensiunea gîndirii concrete (adică a semnificaţiilor), sau pe dimensiunea istorică, sau şi pe una şi pe alta interferat, iar prin esenţa ei concretă e simplu logie. Categoria acestei modalităţi de inde-

terminare este minimul de cunoaştere şi de expresie care constituie activitatea intelectuală a omului obişnuit, într-o viaţă intelectuală obişnuită. Cînd vom analiza modalităţile obiectizării şi obiectivării, vom putea spune că orice om realizează cotidian — şi amestecat — un minimum de artă, de ştiinţă şi de tehnică, de o semnificaţie, însă, redusă. Numai cînd aceste modalităţi intră în zona de polarizare a substanţialităţii, şi, în măsura în care ating această zonă, merită să fie considerate capitole ale ortologiei, cu menţiunea că e subînţeleasă ortologia substanţială, care, la rîndul ei, la limită, este substanţa însăşi, căci nu oricine adună trei mere cu patru mere corect, face ştiinţă.

Rămîne să arătăm mai pe larg, în altă parte, ce este, în actul obiectivării, corelaţia între intenţia noosică şi instinctul de afirmare prin expresie, prin *manifestare* al individului. Este clar, însă, de pe acum, că *instinctul de expresie şi afirmare* al subiectivităţii e un mijloc, ca şi totalitatea eului biologic, care apare ca motiv biologic al culturii, aşa cum instinctul de perpetuare este pentru ortogeneză. Subiectivitatea colectivă nu face nici o excepţie de la această condiţie.

ORTOLOGIA GÎNDIRII CONCRETE

Ca orice activitate adecvată, ortologia este într-un permanent contact cu concretul, fiindcă ea trebuie să obiectiveze concretul dat în gîndire şi, la fiecare situaţie dată, caută o modalitate potrivită. Orice mijloc de a depăşi subiectivitatea într-un proces de obiectivare e, deci, binevenit şi propriu-zis aceste modalităţi sînt indeterminabile, prin hibridizare istorică. Totuşi, găsim cîteva axe de substanţialitate şi anume în modalitatea *artistică*, în cea *ştiinţifică* şi în cea *tehnică*. În toate aceste modalităţi, temeiul obiectivării şi expresiei este *comparaţia* în diversele implicaţii concrete, sub condiţia motivului reluat.

Cu alte cuvinte, concretul poate fi obiectivat în trei moduri structurale diferite, care nu sînt echivalente complet, toate însă folosesc acelaşi mijloc de obiectivare şi anume *structura comparativă*.

E mai întîi modalitatea subsumării esenţiale de simboluri, care constituie *obiectivarea ştiinţifică*, confundată de către epistemologi [185] cu cunoaşterea ştiinţifică, aceasta fiind un non sens care duce la impas filosofic. Ceea ce se înţelege, în mod normal, prin ştiinţă, este pur şi simplu o modalitate de obiectivare şi Husserl, care a creat fenomenologia ca ştiinţă generală a esenţelor, a ignorat totuşi această esenţială condiţie a ei, ceea ce l-a dus la impasul idealist.

Cealaltă modalitate este *modalitatea artistică*, adică modalitatea care tinde către obiectivarea corporală, totală, concretă.

În sfîrşit, în afară de modalitatea din zona de indeterminare, o altă serie substanţială este *modalitatea tehnică a expresiei*, a cărei esenţă constă în afirmaţia că actele unui eu îl exprimă. E de remarcat că această modalitate e cea mai puţin *adecvată* realităţii necesare, totuşi expresivitatea ei e uneori excepţionlaă, de pildă, piramidele egiptene sau masacrul din Noaptea Sf. Bartholomeu — căci creează ea însăşi momente de realitate necesară. În anume sens, modalitatea tehnică e, în primul rînd, expresie şi, indirect, obiectivare.

Am spus că fiecare din aceste modalităţi are *diagrama* ei de adecvare şi se poate spune că accentele lor intensive nu coincid. Modalitatea ştiinţifică realizează maximum de obiectivare în zona fizică şi chimică, unde, prin *măsurătoare*, realizează indicele numeric al concretului respectiv, cu o adecvare atît de mare încît sînt destul aceşti indici ca să se realizeze esenţele respective din nou, oricînd şi oriunde (sub condiţia noosică) putînd chiar „prevede" fenomene, superficiale în substanţă, viitoare.

Pe măsură ce urcă scara istorică spre polul noosic, obiectivarea esenţelor este nu numai greu de realizat, dar chiar cunoaşterea însăşi este extrem de dificilă. Cauza este că mişcarea e aci de la obiectiv spre subiectiv, pe cînd expresia trebuie să fie tocmai drumul dimpotrivă, de la subiectiv spre obiectiv.

Postulatul obiectivării şi al expresiei ştiinţifice şi artistice este să realizeze un indice atît de obiectiv încît datele cunoaşterii să poată fi reconstituite indiferent de condiţiile subiective în care s-au produs. Acesta este, în acelaşi timp, şi un criteriu de valoare ortologică.

Acest *indice de obiectivare* are el însuşi un număr indeterminabil de modalităţi şi de grade de realizare.

Cunoscînd un soi de perfecţie în ştiinţele fizico-chimice, unde pe baza indicelui, ceea ce s-a cunoscut odată se poate reconstitui de către oricine (sub condiţia noosică) indefinit, el are alte posibilităţi şi altă tehnică în expresia artistică, unde, de altfel, varietatea lui e şi mai mare.

Poate să meargă de la o reproducere întocmai, degradat pînă la siluetă cu cîteva amănunte şi pînă la contur, cu sau fără culoare. Condiţia e ca tot ceea ce lipseşte să fie sugerat. Totul să fie, bineînţeles, sub condiţia istorică şi, în particular, a indeterminării. Reproducerea e sub condiţia materialului ca toată expresia. *Pămîntul*, *gipsul*, *marmora*, *bronzul*, *pînza* şi *culoarea*, *cărbunele*, *lemnul*, orice alt material adaptabil, creează momente de articulaţie expresivă care evoluează în subspecie. Sînt „artele" plastice, mai exact, modalităţile plastice. Corpul *omenesc*, fie parţial, voce, mimică, gest, mişcare, umbră, grimă, fie integral, într-o trăire integrală, constituie altă modalitate sub condiţia evoluţiei în subspecie. E arta teatrală sub toate formele spectacolului. Din motiv de mai bună utilizare a dispoziţiei creatoare, s-a renunţat la *textul improvizat* şi s-a creat drama scrisă, care stă şi ea sub condiţia evoluţiei în subspecie.

Sunetul va determina, sub cele mai diferite forme, o nouă modalitate, cu numeroase şi indeterminabile puncte de inserţiune, care evoluează în subspecie: muzica vocală, muzica instrumentală, muzica simfonică. Am enumerat, după cum se vede, modalităţile artei care folosesc materialul care cade sub simţurile principale: văz, auz, pipăit.

Forma de obiectivare este, aci, reproducerea. Se poate vedea cît de neputincioasă a fost aşa-zisa „estetică" de pînă azi, din faptul că n-a putut da un răspuns satisfăcător la atît de dezbătuta problemă a reproducerii. În realitate, numai *conceptul gîndirii concrete*, al gîndirii adecvate şi accentul substanţialităţii ne pot da răspunsul la această problemă. În afară de precizarea pe care am făcut-o relativ la copie în *Modalitatea estetică a teatrului*, unde am avut rezerve fiindcă nu voiam să divulgăm anticipat liniile constitutive ale integrării substanţialiste, adăugăm acum că reproducerea este act de valoare cînd este în primul rînd *autentică*, adică adecvată, nu o improvizaţie aproximativă, şi, îndeosebi, cînd e *substanţială*, adică depăşeşte orizontul senzorial, cît mai mult. Reproducerea este, cu alte cuvinte, un moment de artă cînd e sub condiţia adecvării şi a substanţialităţii. Un model, în această privinţă este, de pildă, statuia Moise a lui Michelangelo. Tot ceea ce se oferă în zona de indeterminare, ca reproducere, fiind lipsit de substanţialitate, nu poate fi considerat ca expresie artistică. De altfel, chiar dificultăţile zonei de indeterminare se opun unei arte de copie şi iluzia acestei „copii reuşite" vine din precaritatea gîndirii concrete şi la autor şi la spectator.

Modalitatea plastică reproductivă e sub condiţia materialului şi ea nu depăşeşte corporalitatea fizică decît în măsura în care realizează o expresie de gradul doi, adică pe un pivot de transformare: atunci cînd reproduce atît cît spiritul apare din expresivitatea feţii şi a gesturilor modelului.

Pe de altă parte, şi aceasta este valabil pentru orice fel de modalitate ortologică, e o obiectivitate revelată, căci gîndirea concretă exprimată este un *indice revelatoriu* despre conştiinţa artistului, omului de ştiinţă sau a omului de acţiune, sau, cum se spune, al personalităţii lui care devine, indirect, motiv cunoscut.

Oricum, însă, oricît de puternică este revelaţia obiectivităţii prin modalitatea plastică, noosul a creat şi alte forme de expresie dintre care fundamentală este *vorbirea* (logia). Condiţia vorbirii este, bineînţeles, deosebită de condiţia plasticii. Vorbirea însăşi, deşi e poate o formă dintre cele fundamentale de expresie, suferă, în deosebi, de condiţia subiectivităţii. Obiectivarea, aci, caută o formă adecvată. Se obţine tot pe principiul reproducerii, dar reproducerea însăşi ia aci forme anume. În primul rînd, vorbirea, logia simplă e, cum am spus, o formă de obiectivare nu numai remarcabilă, dar extrem de utilă, cîtă vreme contactul cu esenţele curent concrete e prezent. Obiectivarea ei, la oricîte neajunsuri duce, e totuşi suficientă.

Pe nesimţite, ea însă evoluează spre cele două forme care se vor diferenţia tot mai mult, în vorbirea artistică şi expresia ştiinţifică (sub condiţia istorică). Între ele, felurite forme curente şi hibride. Vorbirea artistică, deopotrivă cu vorbirea ştiinţifică, constituie un mod de obiectivare prin capacitate de reproducere. Cea dintîi va evolua spre metaforă, care e o formă de obiectivare prin reproducere, făcînd un fel de dublu „emploi" cu forma plastică, doar cu mijloace mult variate cu intenţie, iar cealaltă evoluînd spre formularea prin subsumare esenţială, care permite orice reproducere.

Mai tîrziu, vorbirea artistică însăşi va cunoaşte un anume soi de reproducere automată. Nu se va confunda însă cu reproducerea automată dialectică, care presupune punctul de inserţie concret: metafora, în primul caz, formula însăşi, care e în acest sens virtual concretă şi a cărei găsire e direct legată de gîndirea concretă.

Amintim că şi arta, şi ştiinţa, şi tehnica nu sînt decît modalităţi de obiectivare ale *gîndirii concrete*, care e temeiul şi sursa lor comună, şi modalităţi expresive ale *instinctului de obiectivare*.

MODALITĂŢILE ARTISTICE

Vorbirea artistică are tendinţa de a relua în structura ei adecvată nu numai modalitatea plastică, ci şi pe cea tehnică şi de a le îmbina complex, ca într-o simfonie reluarea tuturor motivelor pe scara fiecărui instrument. E, de altfel, un specific al istoriei de a relua, ca nişte motive, necontenit, formele cu linia lor de evoluţie şi de a le intrica cu alte linii de evoluţie ale altor momente de inserţie, indefinit şi indeterminabil, menţinînd doar accentul substanţial. Astfel, modalitatea vorbirii reia nu numai reproducerea plastică sub forma metaforei, ades onomatopeică, dar, în roman şi dramă, reia şi forma obiectivării prin acţiune. Personajele romanului şi dramei nu sînt numai descrise metaforic, dar sînt obiectivate şi prin acţiunile instinctului lor de obiectivare şi chiar prin gîndirea lor concretă exprimată în vorbirea reprodusă. Se înţelege că totul e sub condiţia indeterminării.

Teatrul însuşi e o formă şi mai complexă, o *structură simfonică* în care sînt reluate şi implicate toate modalităţile artistice (text, corpul actorului, înscenare plastică şi muzicală etc.). Commedia dell'Arte reia chiar, cel puţin, şi „improvizarea" [186] (adică obiectivarea prin *capacitatea* de inspiraţie).

Peste tot apare, ca specific artei (atît cît se poate vorbi de specific aci), motivul obiectivării [187] care a reluat într-o mulţime nedefinită de modalităţi, de grade şi implicaţii diferite, din impulsul de obiectivare, care e un soi de dorinţă de supravieţuire în altul; motivul obiectivării e corelat cu motivul adînc al substanţei care dă dimensiune valorilor.

Instinctul de obiectivare aparţine şi grupurilor sociale şi ele dau culturile de toate gradele [188].

Dar cu asta experienţa artistică, în condiţia ei istorică, nu e determinată, căci mai sînt şi alte implicaţii rezultate din modalităţile sociale, care cînd împrumută ele motivul expresiei artistice, cînd împrumută preocuparea de artă motivului lor specific, uneori religios (sub toate formele, cu motivul principal: destinul), alteori practic (muzica pare-se că sporeşte capacitatea de lucru) sau social general (circul, spectacolele de orice soi etc.).

Necontenit, apare intenţia de artă cînd ca motiv principal, cînd ca motiv auxiliar, cînd ca motiv de fundal. [. . .]

Dar aceste implicaţii nu sînt totul. Cele care au provocat cele mai mari încurcături sînt implicaţiile cenestetice, adică sub condiţia eului biologic, îndeosebi conceptul de *frumos*. Frumosul a fost atît de mult implicat în artă şi e încă şi azi, încît cei mai mulţi esteticieni văd în frumos condiţia constitutivă a artei, iar cea mai mare parte din rest, cred că au rezolvat totul cu abilitate, dacă numesc frumos orice modalitate artistică. E un mod elegant de a ocoli aparent dificultatea şi de a avea totuşi aerul că o rezolvă.

În cartea închinată anume artei vom expune pe larg şi exemplificat toate aceste modalităţi, mai mult decît putem face în această ortologie generală.

Ceea ce putem spune, totuşi, este că modalitatea vorbirii este pentru tehnica artistică singura care îngăduie o relativă obiectivare a regiunii psihologice, dacă nu şi a celei sociologice, şi chiar a celei noologice. (Ne vom fixa asupra termenilor mai tîrziu cînd vom vedea dacă, pentru cunoaşterea eului biologic, putem păstra termenul de psihologie, pentru „sufletul colectiv" cel de sociologie, ca să păstrăm termenul de noologie pentru orientarea spre polul noosic). Motivul comparaţiei este, aci, *exemplul citat* după ce descrierea a fost făcută discursiv.

MODALITATEA ŞTIINŢIFICĂ

Cealaltă modalitate a obiectivării este obiectivarea esenţelor în formule concrete de esenţe. Dînd rezultate remarcabile în regiunea concretă şi în care esenţele sînt evidente şi izola-

bile, adică în esențele fizice și chimice, pe care le obiectivează cu ajutorul măsurării, constituind cărți de formule matematice și cuantice ale fiecărei regiuni, realizînd obiectivarea prin *definiție și clasificare* de esențe destul de importante, în zona fizico-chimică a vieții, adică a corpurilor. Ea se dovedește însă improprie, în forma actuală, pentru procesele vitale înseși, unde nu poate furniza definiții „perfecte" și rămîne la *descripția* discursivă, modalitate mijlocie, incomodă, cu totul insuficientă, pseudo-obiectivare, care face din fiziologie, de pildă, o „știință" destul de vagă. Crearea fenomenologiei de către Husserl este o contribuție importantă la știința expresiei prin formule de esență, însă, redusă la descripția discursivă, e departe de obiectivitatea dorită. Un mijloc de obiectivare rămîne, aci, exemplul, care uneori e un mijloc chiar excelent, dar foarte periculos și pentru asta toți cei care folosesc descripția discursivă analitică îl evită, refugiindu-se, mai departe, în subiectivitate. În asemenea condiții, nu se poate vorbi de o expresie științifică și nici nu e cazul mai ales că, ignorînd semnificațiile, unii gînditori își fac un orgoliu din felul „inaccesibil" al gîndirii lor subiective.

Știința este expresia substanțializată, sistematizată, cum se spunea în vechiul limbaj, adică expusă în așa grad de obiectivitate, încît să permită *oricînd* refacerea experienței originare, a gîndirii concrete.

[Criteriul științific nu e să sporești indefinit sensurile, să acumulezi faptele, să enumeri dezorientat interacțiile; dată fiind structura concretului, aceste sporiri vin de la sine și a le ști nu e act de știință. În definitiv, toate sînt știute de multă vreme. În decurs de 2 500 de ani, aproape toate înțelesurile au fost spuse, nenumărate fapte au fost înregistrate și o infinitate de interacții semnalate. Termenului „rotund" i se pot găsi aprioric din el (și predicațiilor sale posibile cu restul concretului) un număr infinit de sensuri. Procedeul științific nu este sporul descoperirii de noi sensuri posibile, așa cum se abuzează în filosofie, ci acela de a elimina un număr cît mai mare de sensuri pentru a păstra sensul necesar. Numai în vechea știință logistică determinarea consta în înmulțirea infinită a predicabilelor prin derivarea conceptelor unele dintr-altele. În știința substanțială, criteriul este, dimpotrivă, acela al reducerii predicabilelor la cele necesare. În știința logicist empirică, criteriul era acumularea de fapte,

de cazuri și, deci, importantă rămînea cantitatea de fapte și de cazuri. Criteriul științei substanțiale pretinde tocmai reducerea numărului de cazuri prin selecționarea celor cu semnificație. „Spiritul științific" înregistrează dezorientat un număr tot mai mare de interacții, fără să-și dea seama că numărul acestor interacții este infinit. Omul de știință substanțială știe să selecționeze, adică știe ce trebuie să neglijeze. Cînd lucrează în laborator, el știe cînd trebuie să ție socoteală de presiunea atmosferică și cînd nu, cînd trebuie să ia în considerație dacă atmosfera este încărcată de electricitate sau nu. A neglija este tot atît de important, iar a nu neglija nimic este o eroare foarte gravă, întrecută numai de o selecție inversă în care se reține ceea ce ar trebui neglijat și se neglijează ceea ce ar trebui reținut.

Chiar cînd ia forma candidă a unui soi de erudiție, ca în științele noologice, greșeala, pe care o arătăm aci, nu e mai puțin un păcat împotriva științei, mai ales că, în aceste științe noologice, facilitatea de a găsi sensuri și de a cita „fapte" este extremă, prin urmare și riscurile de confuzii sînt mai mari. În acest înțeles, procedeul negativ de a elimina sensuri, de a reduce fapte și de a indica spre neglijare interacții este un act pozitiv științific.]

[Formula unui așa-zis principiu în fizică este formula substanțială, nu logică, a „posibilității" în sens logicist.

$$\frac{T_1 - T_2}{T} = r.$$

Principiul lui Carnot [189] este, deci, condiție substanțială, căci altfel, dacă nu s-ar mărgini la substanțial, ar trebui să înregistreze toate influențele concrete. Știința trebuie să știe să elimine, trebuie să știe ce e *neglijabil*, pentru ca ea să fie posibilă. Cînd astronomii consideră relația a două corpuri cerești, ei fac abstracție de celelalte influențe ale aștrilor celor mai îndepărtați, care, deși sînt reale, sînt *neglijabile*. Esența substanțialității stă în structura acestor momente ale cunoașterii, ceea ce trebuie luat în considerație și ceea ce trebuie neglijat. Dar această îngăduire de neglijare este ea însăși lucidă și structurată, căci trebuie să facă un tot substanțial cu restul.

Sîntem, deci, departe de caracterul pur formal al legității tautonome, de absolutul necesității și al universalității. De

aceea, poate că acceptînd un compromis, ar fi de folosit, în loc de postulat substanțial, formula de principiu substanțial, Dacă acum se cunosc „legile" substanței materiale, nu trebuie uitat că substanța materială e numai o specie a substanței (un caz al substanței), care mai cuprinde, din punctul de vedere al naturii, și speciile: substanța vitală și substanța noologică.

În treacăt amintesc aci, dar va fi tratată în altă parte, deosebirea dintre alfabetul substanțial occidental și cel chinez, rămas la fapte individuale, ca și dintre scrierea cifrelor romane, cantitativă, și scrierea arabă cu zero, substanțială. E necesar și un dicționar enciclopedic care e forma substanțială a științei ca știință, fiind monografia fiecărui termen, ceea ce este maximum de discursivitate, dar este, în același timp, și monografia ierarhiilor substanțiale, în sensul că ordinea alfabetică îngăduie circulația substanțială.]

Înlăturarea, denunțarea sensurilor, cu titlul de simplu implicat față de sensul substanțial, este actul autentic științific de expresie sistematizată.

Actuala știință este față de știința autentică exact ceea ce este instinctul față de acțiunea conștientă. Realizează mult și va trebui să cercetăm mai de aproape analogia, la ortogeneză.

Sau ca un orb, care în dibuirea lui dezordonată, ar face toate mișcările și pe cele bune și pe cele false.

O critică a științei actuale facem, de altfel, și la capitolul ontologiei concretului și la capitolul metodei substanțiale.

Cît de adîncă este deosebirea dintre știința autentică, adică dintre modalitatea ortologică și conceptul confuz al gîndirii filosofice și științifice moderne despre știință însăși, o vedem din confuzia gravă dintre gîndirea concretă și expresia științifică; se vorbește, de pildă, despre „cunoașterea științifică", amestecîndu-se două zone absolut eterogene ale ortologiei concretului. Cunoașterea e cunoaștere și știința e știință. Poți să ai noțiuni științifice, dar nu cunoștințe științifice, cum se crede, îndeobște, în mod greșit, ca să nu mai vorbim de prenoțiunile lui Durkheim. Cunoașterea e prezența concretă, știința e expresia sistematică, atît cît se poate sistematică, dar în orice caz fiduciară, valabilă ca specie sub condiția istorică.

[Știința nu se ocupă de succesiuni și simultaneități uniforme, ci de *structurile tendinței transcendentale*, adică de *proprietăți*, de *funcțiuni*, de *facultăți* [190]. Posibilitățile științei încetează acolo unde încetează structurile, adică acolo unde tendința transcendentală nu mai e prezentă prin nimic concret. Limitele științei sînt, deci, structurile, și cum structurile transcendentale sînt total solidare, *sinergice*, știința nu poate depăși concretul, adică forma lui cea mai de jos, materia, căci dacă materia se anulează, se anulează și toată ecuația substanței.

Vederea confuză, pe care știința o are despre structuri, nu o împiedică să spere că va izbuti să dezlege ceea ce apare azi ca insolubil și să determine ceea ce apare ca indeterminabil. Ea speră nu numai că va realiza noi progrese tehnice, care să permită o extindere a vederii noosice, ceea ce desigur se va întîmpla, ci mai speră încă în posibilitățile metodei inductive-deductive, care să-i permită să cunoască transcendentul însuși. Anume știința are nădejdea că poate găsi aci, în orizontul ei noosic, realități care să fie, la scară redusă, echivalentul unor realități inaccesibile, ea putînd astfel să citească în inscripția concretă, pe care o constituie echivalența, realitatea de dincolo, așa cum un căpitan de vapor, care navighează întîia oară peste ocean, poate descifra într-o hartă redusă imensa întindere a coastei continentale de dincolo. E progresul geometriei descriptive, care a deschis această cale, care dă unui antreprenor posibilitatea să citească construcția unui pod, după o inscripție pe o planșă. Cel mai mare succes în această privință, care se pare că îngăduie absolut toate speranțele, sînt indiciile, cîștigate la spectroscop, despre structura chimică a stelelor îndepărtate. Numai că aci e necesară o anumită prudență, căci confuziile duc la multă pierdere de timp. Și harta și planșa reprezintă parcursuri inverse decît ale spectroscopului. Ele sînt construite pe baza unei realități cunoscute în mod absolut și *anterior*. Spectroscopul nu dă ca fapt în intuiție esențială decît benzile de lumină colorată. Restul este interpretare, care urmează soarta interpretărilor, adică urmează să fie strînsă de aproape și de alte constatări, așa cum un punct este determinat efectiv de un minimum de coordonate.

Cu mare grijă trebuie să deosebim însă transcendentul de concret. Căci ceea ce este imposibil să găsim, adică o inscripție imanentă a transcendentului în concret, e ceva

cu totul deosebit de implicațiile actualiste ale substanței. Noi putem face afirmația că substanța, așa cum ne e dată, implică și toate regiunile concretului în tot ceea ce privește gabaritul ei. Adică, putem afirma că pămîntul cuprinde la gabaritul său toate speciile de materii ale universului, afară de cele pierdute incidental, cum ar fi putut să se piardă toată substanța. Aci experiența spectroscopului nu e o dovadă, ci doar o verificare a unei intuiții substanțiale.]

Altă confuzie este produsă de așa-zisa „metodă științifică" cînd se confundă metoda de cercetare cu știința.

Actul de cunoaștere poate fi dat într-o experiență simplă, dar și într-una metodică, sistematică, așa-zisă științifică. Trebuie pusă însă multă grijă aci, fiindcă însăși ideea de metodă este o modalitate dialectică. Experiența metodică nu are nici o putere în sine de a afla sigur adevărul sau, și mai puțin, de a-l garanta. Ea este doar o metodă practică menită să ajute pe savant să evite greșelile grave pe care le-au înfăptuit înaintașii lui, să-i cruțe, în felul acesta, timpul. Atîta tot. De altfel, cele mai multe experiențe de gîndire inventivă nu au fost ortodox metodice. Metodică este doar controlarea lor și încă sub condiția semnificației. Cazul Pasteur [191] ne arată, într-o vreme cînd experimentalismul era la apogeu, insuficiențele metodei numită, fără sens, științifică, dacă nu e vorba de un sens practic, pe răspunderea savantului gînditor, fără să confere prin ea însăși garanții de cunoaștere substanțială. Cercetarea nu poate fi metodică sau sistematică decît sub condiția substanțialității, așa cum am arătat la metodă. [192]

O clasare a științelor anume, sub conduiția istorică, este bazată pe zonele concrete ierarhizate pe axa substanțialității.

[Am arătat în cîteva rînduri ce sens poate să aibă o clasificare atunci cînd e vorba de datele concrete și nu de date conceptuale. Pe cît de firești sînt clasificările dialectice, tautonome, în care simetria dihotomică, în genere, e *desăvîrșită*, pe atît de puțin poate fi vorba de perfecție în ordinea concretă, în care esențele sînt momente rare și în care intricațiile sincrete sînt un fel de stare normală.

În ceea ce privește clasificațiile de pînă acum, ele suferă toate din pricina ignorării punctului de vedere ortogenetic, de vreme ce linia devolutivă singură ne dă o ierarhie necesară clasificării concrete. Un exemplu în privința asta ni-l dă

sociologia care se confundă cu sociografia și care credea că „legile" sociale se pot afla din studiul tuturor societăților și, deci, sînt valabile pentru toate societățile. Este de la sine înțeles că noi nu putem admite luarea în considerație a subspeciilor, ci numai a corpului substanțial. Societatea pe care o studiem, de pildă, nu e o societate indiferentă, nici măcar o societate anume istorică, ci e o societate așezată pe acea linie fictivă, pe care am numit-o linia ortogenetică devolutivă și care nu e dată decît în intuiții substanțiale. Științele care se ocupă cu acest corp substanțial participă și ele din această indeterminare empirică, dar vrem să atragem luarea aminte că, deși s-ar părea că sensului substanțial îi convine uneori termenul de „teoretic", alteori cel de „general", și deși în trecut, cînd sensul substanțial era presimțit, era indicat cu acești termeni de „teoretic" și „general", s-ar ajunge la mari rătăciri dacă s-ar confunda aceste sensuri, de origini atît de deosebite în gîndire. Deci, clasificarea trebuie să țină seama de caracterul anume al liniei substanțiale, de acea instabilitate care evită ceea ce e mort, istoric, deci și de individualitatea istorică. E vorba totuși pe linia ortogenetică de o anumită individualitate substanțială, care funcționează asemeni unui centru de transformare și pe axa energie — noos întîlnim cîteva stațiuni substanțiale de acest fel, cîteva feluri de centrii organizatori și transformatori. Centrii de transformare sînt cei în care, în devoluție, apar „proprietăți" noi substanțiale, adică de organizare noosică, așa cum sînt atomul, celula, centrul de diferențiere organică (poate pe linia creierului), centrul de percepție (centrul de imagini externe), al doilea centru de percepție (centrul de imagini interne, care, firește, nu e neapărat un „punct"), societatea (centrul de obiectivare), ortologia (centrul de orientare lucidă).

Întîi ar fi de arătat în ce constau centrii de transformare, căci, deși e posibil să fie fiecare o unitate organică fiziologică, e totuși probabil vorba de structuri mai complexe, mai risipite, constituind numai funcțional unități și încă trebuie să se țină socoteală de intricațiile sincrete.

Deocamdată, cred că se poate afirma că specia-om posedă trei centri de imagini succesivi în scara devolutivă: 1) centrul de imagini animalic — vederea directă a lumii; 2) centrul de imagini interioare cu instinctul afirmării eului — conștiința eului, subiectivitatea egologică; 3) centrul de

imagini obiectiv cu instinctul obiectivării — obiectivitatea egologică. Ceea ce pînă acum era psihologic, nu era decît centrul de imagini al doilea, conştiinţa unităţii şi funcţiilor fiziologice, cu iluziile voinţei. *Termenul psihologic sau trebuie părăsit, sau păstrat numai pentru actul cunoaşterii în exclusivitate. Psyché individual nu există.* Nu e în noi divin decît cunoaşterea, supusă categoriilor necesităţii în istorie.

Centrii de transformare sînt ca nişte răspîntii constitutive ale ortogenezei. Ei sînt legaţi între ei prin indefinite momente de transformare care sînt momente de creaţie „normală", ca să spunem aşa, în lipsa unui termen mai bun. Toate spaţiile axei corpului substanţial sînt umplute cu transformări ale acestor centri de transformare, combinate şi evoluate în subspecie în cele mai diferite moduri.

Aceşti centri de transformare, oarecum momente obligatorii în traiectul devolutiv — căci ei sînt permanent implicaţi treptat în formele ierarhice — ne furnizează şi treptele clasificării ştiinţelor.

Avem, deci, în primul rînd ştiinţele corpului substanţial care sînt şi ştiinţele substanţiale ale ortologiei. Folosim pluralul deşi ni se pare că termenul de ştiinţă ar trebui să-şi păstreze caracterul generic, „speciile" fiind de înlocuit aci cu termenul de „disciplină". Vom păstra pentru acest grup substanţial sufixul de „logic" ca să le deosebim de grupul disciplinelor esenţiale istorice, pentru care am păstra sufixul de „grafie", dar, pentru moment, ni se pare că această dorinţă întîmpină dificultăţi şi nici nu e desigur o terminologie adecvată. Logica se ocupă de orice dat concret, dar sub unghiul substanţei, sub condiţia substanţei. Deci, grupul substanţial, al corpului substanţial, ne apare în cele din urmă, ţinînd seama de polii axei şi de centrii de transformare (vag analogi cu ganglionii nervoşi în organismul omenesc), ne apare alcătuit, deci, din cele două discipline polare energetica şi noologia (exact substanţa) şi din disciplinele centrilor de transformare. Ele sînt în ordine ortogenetică şi devolutivă, corelate invers, următoarele discipline ale structurilor substanţiale:

Fizica (energia)
Chimia (atomul şi molecula)
Biologia (celula şi centrul de diferenţiere organică)
Psihologia [193] (centrul de dedublare noosică: conştiinţa)
Sociologia (colectivitatea, pentru obiectivare).
Noologia (substanţa)

De fapt, fiecare din aceste discipline este alcătuită dintr-un grup căruia centrul de transformare îi dă unitate, de pildă:

Fizica (energetica: termodinamica, optica, electrica etc.)
Chimia (chimia organică, anorganică, coloidală)
Biologia (funcţiile celulei, morfologia, histologia, fiziologia)
Psihologia
— funcţiile eului biologic (egologia), atenţia, memoria
— gîndirea dialectică, instinctele
— funcţiile cunoaşterii (gîndirea adecvată)
— ortologia (obiectivare)
Sociologia (axiologia)
Substanţa (noologia)
— ontologia
— ortogeneza
— ortologia

Toate aceste discipline, care se implică unele pe altele, apar ca esenţe numai în datele apogetice, altfel ele îşi caută materialul în toate modurile, în cea mai deplină libertate, evident sub condiţia substanţialităţii. Faţă de toată existenţa istorică, materialul ştiinţelor substanţiale apare ca un material de structuri, pe care impropriu, numai pentru orientarea cititorului, le putem numi şi generale, dar ar fi o gravă eroare să se confunde generalul (ceea ce e comun tuturor indivizilor), cu substanţialul (ceea ce depăşeşte toţi indivizii).

Istoria concretă propriu-zisă este studiată de alt grup de discipline, care toate au acest caracter de istoricitate şi, deci, de esenţialitate şi care, după caracterul lor în istorie anume, se subîmpart în alte trei grupe: 1) cele *cosmografice*, care descriu analitic regiuni *actuale* din istorie, dar în consideraţii generale, adevărate discipline generale, 2) cele *genetice*, care caută să explice geneza datelor concrete istorice şi 3) cele *monografice*, care se ocupă de indivizii istorici. Toate disciplinele esenţiale sînt în număr indefinit şi pot spori necontenit, dat fiind caracterul de complexitate al concretului. Materialul lor e materialul substanţial al centrilor de transformare evoluaţi în subspecie, deveniţi, deci, simpli centri esenţiali, adică cicluri, constituindu-şi deci un „obiect" istoric. Ierarhia lor este ierarhia concretului istoric şi e, bineînţeles, sub condiţia esenţială. Caracterul acestor ştiinţe este *descriptiv*, iar la cele genetice *explicativ*, adică în cazul cînd sînt cu

adevărat ştiinţe esenţiale, ştiinţe genetice, caută să identifice cicluri esenţiale. Dăm şi aci tablourile respective foarte sumar, căci ordinea reală nu o putem cunoaşte pentru moment.

Grupul disciplinelor istorice, al -grafiilor:

Cosmografia
Astrografia (pretenţios intitulată raţionalist, astronomia)
Geografia
Oceanografia
Botanica (şi agricultura etc.)
Zoografia (apicultura, zoocultura etc.)
Antropografia (omul istoric)
Embriografia
Pediografia
Sociografia
Etnografia
Rasiografia (?)
Axiografia
„Ştiinţa culturii"
„Ştiinţa religiilor"
„Ştiinţa istoriei"

Alături de el este grupul disciplinelor *genetice*, al goniilor eventual, dar numai cîtă vreme rămîn la *explicarea ciclurilor*, nu la explicarea cauzală. Propriu-zis, explicarea ciclului este o explicaţie prin ciclu, deci e mai curînd o integrare în ciclu decît o explicare cauzală. Sînt disciplinele pentru care pînă acum era rezervat termenul de „istoric" sau „genetic". Ele ar fi:

Cosmogonia
Astrogonia
Geogonia (geologia, de pînă acum)
Paleontogonia
Genetica
Istoria societăţilor omeneşti
Istoria culturilor
Istoria artelor
Istoria ştiinţelor

În afară de grupul cosmografic şi cosmogonic (impropriatatea termenilor este evidentă, dar intenţia ni se pare limpede, şi e probabil că mai tîrziu îi vom schimba), grupul istoric mai cuprinde şi disciplinele monografice, care cercetează din toate punctele de considerare posibile un singur obiect (substanţial, cosmografic, cosmogonic).

Este disciplină ştiinţifică, cu titlul corespunzător, *orice formulare efectiv obiectivantă* a unei zone istorice date esenţial, adică în ciclu. (Aproximativ orice concept istoric poate indica o esenţă, deci, poate fi un indiciu că disciplina respectivă e posibilă).

Ceea ce vrem să stabilim aci este marea şi categorica deosebire dintre disciplinele ştiinţifice substanţiale şi cele istorice esenţiale, pe care vechea ştiinţă o ignora, căci ignora deosebirea dintre devoluţie şi evoluţia în subspecie, iar din cauza asta ajungea la confuzii inextricabile, căutînd explicaţii *de jos în sus*.

Pentru că sîntem la acest capitol al clasificărilor în domeniul ştiinţific, să mai amintim aci că şi disciplinele tehnice, adică ortologia tehnică, erau numite confuz ştiinţe. Adică, de pildă, medicina era o ştiinţă, fiindcă utiliza datele fiziologiei, iar ingineria era tot o ştiinţă, fiindcă utiliza datele fizicii, care fiind formulabilă matematic, implica încă un „caracter ştiinţific", matematic, de data asta. În realitate, disciplinele tehnice folosesc, ca toată tehnica, *tot ce e utilizabil* în istorie pentru a putea crea tehnic şi, deci, şi rezultatele cunoaşterii formulate ştiinţific. Medicina, de pildă, este fiziologie aplicată la un caz concret, individual, deci este şi o cunoaştere monografică, în acelaşi timp, căci este cunoaşterea unui individ, a bolnavului, uneori o monografie aproape completă (fizică şi morală). Toate formulele (deci materialul ştiinţific propriu-zis) medicinii sînt formule fiziologice. Trebuie să se ţină socoteală, deci, că dacă medicul e om de ştiinţă e ca fiziolog, considerînd patologia ca un simplu capitol al fiziologiei, fiindcă patologia există numai raportat la un soi de normal. În general, deci, disciplinele tehnice sînt cazurile de aplicare, de identificare monografică a ştiinţelor substanţiale, şi există un raport permanent între *ceea ce ştie* omul şi *ceea ce face*, pentru că el foloseşte tot ceea ce ştie în creaţie. În vederea totală despre ştiinţă, pe care o arătăm, vrem să scoatem, din ceea ce se crede că se ştie, doar faptul că *nu există cunoaştere ştiinţifică*, iar ştiinţa este o formulare „specială", că a fi erudit, savant, *nu implică şi a cunoaşte*, ci numai *a şti*; omul de ştiinţă în sensul ortologic este însă cel care *cunoaşte*, adică vede efectiv, e descoperitorul de zone noi substanţiale şi e preferabil să deosebim oamenii de ştiinţă substanţială, *geniile*, de specialiştii erudiţiei care sînt „oamenii" de ştiinţă propriu-zişi, care ştiu, dar nu cunosc. În zilele

cînd redactam această lucrare, aveam cazul oamenilor de știință militară, al specialiștilor statului major francez care știau, dar nu cunoșteau [194]. Știința este un corp de formule obiectivante, care permite să reconstituie actul cunoașterii celor ce sînt în stare să realizeze acest proces specific de reconstituire. Deci, *tehnica științifică* (și nu știința tehnică) este aceea care folosește corpul de formule științifice reconstituind actul cunoașterii într-un soi de unitate monografică. Sensul științific se referă la acest capitol de date (formule) științifice utilizabil și atît. Nu e vorba de o știință substanțială, cel mult de o disciplină cosmografică, atunci cînd „mașinile", de pildă, sînt considerate și istoric.]

OBIECTIVAREA TEHNICII

Obiectivarea prin act e una dintre cele care, adeseori, are un accent de expresivitate foarte intens, căci e modalitatea cea mai apropiată instinctului, deși e o inscripție care trebuie citită indirect, din cauză că, fiind instinctivă, ea este exprimată, uneori, fără intenția tehnică a obiectivării, în afară de anumite cazuri apogetice. Varietatea indeterminabilă a actelor face ca această modalitate să cunoască ea însăși un număr indeterminabil de varietăți. De la actul constructiv industrial (casă, unelte) pînă la aparatele cele mai complicate, care au transformat specia, la actul de binefacere și la actul explorator (toate explorările geografice, de orice soi, cum ar fi prima înălțare în avion etc.) și la invenții, de la acțiunea religioasă, politică (de o imensă diversitate) la cea școlară, la monumentele anume religioase, politice etc., de la comandamentul militar la opera de interes doar sportiv, *toate, în măsura în care sînt inscripții ale gîndirii concrete, sînt o modalitate ortologică*. Unele din aceste acțiuni, și mai ales considerate cu semnificațiile lor, sînt, adesea, obiectul unei reinscripții care formează o disciplină anume, logica istorică. O numim provizoriu expresie istoricizantă, poate narativă, și vom relua tema într-o altă parte.

O nouă inscripție de acest fel obiectivează și celelalte expresii menționate mai sus, toate în calitatea lor de *acte* și avem, astfel, o istorie a artei, una a științei, alta a ortologiei

însăși. În sfîrșit, o altă formă a expresiei *tehnice* sînt științele aplicate ca și *„artele" aplicate* (cum ar fi medicina, ingineria, arhitectura, acestea cu anume rezerve etc.) aci, cu implicațiile lor sociale.

[Disciplinele tehnice pot fi clasificate nu numai în ordinea corespondentă inserției ortogenetice, de la fizică la tehnica substanței, dar și orizontal, de la unelte la mașini, de la limbaj la enciclopedia ortologică și la tehnica artistică, de la îngrijirea copiilor la politica noocrată. În primele cazuri, avem coloana empirică, la mijloc cea tehnică pe bază de tradiție, iar ultima, tehnica pe bază științifică.

Este de la sine înțeles că interacțiile tehnice sînt indefinite căci orice e dat poate servi în principiu drept material pentru obiectivare. Arta însăși e nelimitată în materialul ei. Ceea ce se poate spune însă e că materialul crează o nouă clasificare chiar în cuprinsul fiecărei modalități ortologice: literatura, teatrul, sculptura, pictura, gravura etc. sînt discipline tehnice — numai tehnice — ale artei, care ea e unitară și corespunde unității concretului și unității gîndirii adecvate, e ceea ce s-ar putea numi un monism al cunoașterii și un polimorfism al expresiei.

În general, tehnica se deosebește de știință, chiar cînd se bazează pe știință, prin caracterul ei mai apropiat de concret, prin necesitatea unui minimum de cunoaștere efectivă, de gîndire concretă (cunoașterea locului de aplicare; monografia concretă a locului de aplicare, uneori). Tot în capitolul tehnicii se mai observă rolul de depozit formulativ al experiențelor trecute pe care-l constituie o parte din știință.

În ceea ce privește grupul dialectic, geometria, de pildă, ele nu sînt științe decît cînd sînt considerate ca date concrete, cînd sînt figuri concrete și sînt considerate ca atare, caz foarte rar. Matematica beneficiază de prestigiul științific al fizicii și al tehnicii științifice, altfel ea poate fi luată în considerație numai întrucît poate fi utilizată ca inscripție grafică a funcțiilor fizice și vitale. Altfel, neputînd fi vorba de gîndire adecvată, nu poate fi vorba de știință, nici în matematică, nici în metafizică — nici în logică, adică în nici una din științele tautonomice.]

Ceea ce trebuie reținut este că noosul are tendința, spre o cît mai reușită obiectivare, să ia un număr cît mai mare de inscripții obiectivante și din cele mai diverse și mai compli-

cate unghiuri de vedere, așa cum, în experiența propriu-zisă, face savantul care fotografiază din toate unghiurile obiectul pe care-l cercetează. Nici una din modalitățile indicate nu e, bineînțeles, o modalitate pură, dar are fiecare modul ei anume (fiindcă e sub condiția istorică) de a trece la apogeu cînd e accentuată esențial.

Artele pure, arte delimitate „raționalist" în istorie sînt o aberație logicistă, atomistă și cu o asemenea concepție nu se va realiza niciodată o cunoaștere autentică. O gîndire autentică este doar cunoașterea autentică, obiectivată autentic. E ceea ce am numit ortologia concretului.

* * *

[Descompunerea actului, în apogetic firește, într-o gîndire adecvată și într-un act mecanic propriu-zis, care nu este decît execuția intenției din gîndirea adecvată, este o vedere menită să surprindă atît de mult întrucît inteligența și voința au fost considerate ca ireductibile. Dacă tendința și tensiunea instinctivă se pot, într-adevăr, opune inteligenței, voința însăși trebuie considerată ca o modalitate intelectuală a istoriei. *Pe cîtă vreme instinctul este irațional, caracteristica voinței este motivarea ei prin gîndirea concretă. Desigur că sînt și intricații sincrete, căci instinctele se prelungesc aproape pe toată scara existenței, dar esența voinței este noocrația ei, actul, nefiind decît o modalitate mecanică, este faza de execuție. Orice acțiune se stinge cînd s-a stins motivul ei noocrat.*

Că e tocmai această structură noocrată, care este esența voinței, este faptul că acolo unde nu e intelectualitate nu poate fi vorba de voință. Noi nu zicem că trăznetul *vrea* să trăznească, deși sînt în joc atracții de forțe.

Evident, din pricină că nu se cunoaște sensul apogeticului și al perigeticului, se consideră ades voința ca un act „ireflexiv" din cauză că s-au văzut cazuri în care oamenii nu pot să-și explice motivul acțiunilor lor. Ca de obicei, știința este victima literaturii periferice. În realitate, este vorba de o zonă de indeterminare din multe motive: sau cel care vorbește nu se poate analiza, sau nu știe ce va să zică motiv. (Cînd țăranul îneacă cîinele de care *vrea să scape*, el declară că era turbat, sau asasinul, care vrea ca o femeie să nu mai fie a altuia, declară că „nu știe ce i-a venit"). În realitate, există motivări trecute în subconștient care, pe urmă, provoacă atracțiile și repulsiile.

Negreșit, satisfacerea instinctelor de conservare, perpetuare și, în parte, cel de dominație este o acțiune neintelectuală, dar aceasta privește doar actul direct, care nu e un act de voință, *căci de atîtea ori actul instinctual, deși e voit, nu se mai poate executa.* De altfel, voința perturbează actele instinctive și medicii cunosc cazurile de impotență ale celor care vor prea mult posesiunea.

În sensul substanțial, voința poate fi considerată drept *instinct obiectivat*, adică intrat în devoluție. Propriu-zis, voința apare ca o tendință a instinctelor de cunoaștere și obiectivare, opusă instinctelor subiective, este frîna obiectivantă pusă instinctelor de conservare și perpetuare și, în acest sens, *se poate spune cît de lipsiți de voință sînt așa-zișii oameni instinctivi, impulsivi etc.* Și cît de lipsiți de rezistență, propriu-zis. Un impulsiv este, în genere, un micro-intelectual care are o voință la înălțimea inteligenței, adică motivată de această inteligență. Bestialitatea nu are nevoie de voință. De altfel, în fața oamenilor de voință reală, cei bestiali se prăbușesc foarte simplu. Dar și în judecata aceasta trebuie să intre în joc intuițiile substanțiale, căci altfel nu sînt posibile revizuirile „cazurilor" concrete: un Robespierre [195], de pildă, reprezintă o voință extraordinară și trebuie să fie un indiciu că nu era vorba despre un caz de bestialitate, ci doar de o evoluție intelectuală în subspecie, despre a cărei structură vorbim în altă parte. Multă vreme, unii scriitori au crezut că Hamlet [196] e prototipul lipsei de voință, iar abulicul era uneori numit hamletian. În realitate, Hamlet, inteligență de geniu, era o voință mare, iar cazul său exemplifică apogetic vederea noastră despre structura noocrată care declanșează actul. El ezită, timp de cîteva acte, pentru că nu e convins că regele și regina sînt asasini. Umbra nu-l convinge și el nu poate ucide, e furios, nervos, dar nu poate. Îl convinge însă scena teatrului în teatru și atunci începe deznodămîntul terminat prin masacrul de la urmă.

Altă cauză de neînțelegere este că lumea consideră drept acte de voință exclusiv cele care au obiective materiale. În realitate, viața marilor filosofi e un exemplu inegalabil de voință neînfrîntă. Socrate [197], Platon, Descartes, Spinoza [198], Kant și alții, prin regula de viață pe care și-au impus-o, dovedesc voința. Actul de a scrie atîtea pagini dense de gîndire echivalează cu o ascensiune alpină, care e ades dată ca exemplu de voință.

Contrariul acestei vederi despre voinţă este posibilitatea *dislocării psihologice*, prin anularea motivului acţiunii (uneori numai prin şiretenie). Actul de voinţă propriu-zis, fiind mecanic, este supus legii dialectice, adică se absolutizează. Jocul e pur automat, actele fiind toate legale, adică implicînd universalitatea şi necesitatea legală. Nu suportă nici o breşă. Dar atunci cum se explică faptul că atîţia oameni calcă legea? Nu o calcă, adică nu constituie excepţie lucidă, ci o *înlocuiesc cu alta* al cărei principiu este propriul lor interes şi aceasta indefinit, căci, fără motivarea legalităţii intelectuale, omul e dislocat psihologiceşte. Asasinul nu poate ucide dacă nu opune forului său intelectual un motiv (dar şi aci trebuie deosebite actele reflexe, habitudinile contrazise de actele de voinţă). El îşi creează o lege a lui, oricît de rudimentară, pe care o opune legii sociale. Dar la omul de intelectualitate superioară dislocările intelectuale sînt mult mai nete. Un om de voinţa lui Danton [199] acceptă moartea prin dislocare psihologică. De altfel, procedeul istoriei e acelaşi, bolile bătrîneţii sînt în genere *provocate* de dislocări „psihologice". Omul este copt pentru moarte cînd „cunoaşte tot" şi crede sincer în zădărnicia tuturor valorilor, cînd l-au obosit, prin repetare, motivele cenestetice, căci organismul său nu mai are stimulentul intelectual. Boala este agravarea acestei forme şi ea duce la dorinţa morţii cel mai adesea. În ordinea sexuală însăşi, saturaţia intelectuală precede cu mult stingerea dorinţei, aceasta, la rîndul ei, anticipează deficienţa fiziologică şi nu dimpotrivă. Bătrîneţea este o dislocare psihologică şi Goethe avea dreptate cînd spunea că nu mor decît cei care consimt să moară.

Ceea ce ne interesa la acest capitol al ortologiei tehnice era această structură cognoscitivă noocrată anterioară actului, această gîndire adecvată, faţă de care actul e o simplă obiectivare şi, ca atare, o formă ortologică. *Atunci cînd sîntem în faţa unei realizări tehnice, noi avem revelaţia gîndirii care a conceput-o şi a voinţei şi a puterii (tehnice) care a realizat-o.*]

[Libertatea şi necesitatea sînt termeni ai funcţiunii reprezentată prin corelaţia energie-noos.

Libertatea apare progresiv în istorie şi orice învingere a necesităţii este o cucerire a libertăţii. Viaţa, de pildă, este o modalitate a libertăţii, este învingerea necesităţii care ţine imobil.

Definiţia concretă a libertăţii *este facultatea de a începe un ciclu sau nu*. În realitate, clipele de libertate sînt intermitente fiindcă ele sînt efectiv rezultatul unei lupte, o funcţiune, deci, sînt, cu alte cuvinte, sub condiţie istorică.

Căci principiul libertăţii este de a înfrînge necesitatea prin datele ei, adică de a folosi energia însăşi, în forme necesare anterioare, care pot să fie ele însele înfrînte. Astfel, corpul omenesc este un centru de transformare al necesităţii, care are mai puţină libertate decît vederea noosică interioară.

Principiul rămîne de formulat astfel: în ordinea istorică întotdeauna cel de deasupra e bazat pe anterior, pe cel de mai jos, în anume privinţe (suport: pămînt, casă, hrană — se consumă forme asimilabile).

Din punct de vedere moral, facultatea de a începe ciclul e sensul libertăţii, iar valoarea ciclului este gradul însuşi al libertăţii.

Astfel, ciclul unei celule este extrem de redus faţă de ciclul complex al corpului organic, care poate avea însă mult mai multă *iniţiativă* (de a începe un ciclu — *a iniţia*; *spontaneitatea* se traduce prin facultatea de a începe un ciclu, „facultatea" însemnînd şi dacă vreau şi dacă nu).

În actul *iniţiativei*, animalul învinge necesitatea din el însuşi, ca şi pe cea din afară; mişcîndu-se animalul se desprinde din ciclu, deci omul cu o vedere noosică interioară are şi mai multă posibilitate de iniţiativă.

Numărul ciclurilor pe care le poate înfrînge este imens. (Dar şi el trece, de fapt, dintr-un ciclu într-altul). E totuşi redus faţă de ciclurile concretului.

Cînd e vorba de *obiectivarea efectivă*, de înfrîngerea subiectivităţii, avem *voinţa* care e maximum de spontaneitate, de iniţiativă, căci vine dinspre polul noosic, ca origine, dar real din devoluţie, nu din evoluţie. Cînd un animal fuge, el evită cicluri creînd un ciclu propriu, care în concret va fi încheiat de alt ciclu necesar. Omul la fel.

Din punct de vedere al moralei, dacă animalul are „libertatea" să fugă dinaintea pericolului, cu atît mai mult o are omul pe aceea de a învinge ciclurile din el şi în orice caz criteriul umanului este criteriul facultăţii de a iniţia cicluri.

La geniul cu atitudine morală:

a) Gîndirea e adecvată realităţii necesare. Deci, în cunoaştere, *spontaneitate minimă*.

b) În actul comportării, voinţă de maximum de libertate (cu termenul vechi, *spontaneitate maximă*).

c) Realitatea tautonomă disprețuită din punctul de vedere al cunoașterii.

La individul de serie biologică amoral, ritmul e în contratimp, am putea spune, e ritmul facilității, al evitării efortului, al iluziei din abilitate.

A) În actul cunoașterii spontaneitatea nu se poate adecva și astfel trișează.

B) În actul comportării se adecvează servil fără să opuie nici o rezistență morală, spontaneitatea e nulă și, deci, nu realizează valori.

C) În schimb, prețuiește excesiv spontaneitatea în gîndirea tautonomă și, deci, nu e corectă.]

[Necesitatea mecanică impune succesiunea *directă* între cauză și efect. E dialectică pură și nu lasă decît o margine teoretică așa-zisei contingențe. Determinarea este absolută. Este cauză și efect.

În actul vieții apogetice, necesitatea cuprinde o libertate *intermediară*. Acțiunea „cauzei" este, în experiențele apogetice, indirectă. Este oarecare libertate a itinerariului. Animalul superior poate iniția itinerarii deosebite în vederea aceluiași *mobil*. Inhibiția este teamă.

În actul noosic, apogetic libertatea de a *iniția* itinerarii este sporită și prin facultatea de a iniția sau nu cicluri, prin facultatea de inhibiție ideologică. Necesitatea e aci și ideală.

Fiecare organism superior este însă în zonele corespunzătoare și sub condiția etapelor anterioare. Libertatea omului apare astfel ca limitată prin necesitatea fizică, prin necesitatea organică și prin necesitatea ideală, în același timp. Totodată, trebuie să ținem seama de intricațiile sincrete.

Negreșit că libertatea este o victorie asupra necesității, este lupta biruitoare pentru sporirea facultății de a iniția sau de a întrerupe cicluri, însă această victorie este departe de a fi completă. Sporește însă cu timpul prin progresul tehnic și medical, și în cunoaștere.]

[Actele noastre sînt spontane sau necesare. Unele teorii deterministe susțin că nu există decît acte necesare, că libertatea este o iluzie provenită din ignorarea seriei anterioare. Am hotărît să traversăm trotuarul, pe cînd am fi putut să nu-l traversăm. A fost un act de voință, spun unii, a fost o necesitate ignorată, spun alții.

Noi deosebim aci cu grijă seria necesității, în comportarea omenească, de actele de spontaneitate. Seria necesității o traducem prin corelația ei psihologică, dorința. Orice dorință, orice preferință, orice înclinație (simpatie, oroare, fobie), orice sentiment chiar, sînt efecte ale unor necesități în genere extrem de obscure, cu rădăcini în eul biologic.

Voința apare acum ca actul prin care e contrazisă dorința; preferința, înclinația și linia ei funcțională este în această opoziție permanentă, ca un curent împotriva fluxului. Voința apare nu în libertatea de a alege un țel, căci poate că această alegere încă e necesară, ci în posibilitatea pe care o are individul—om de a contrazice în el dorințe, înclinații și preferințe nete. Atît și nimic mai mult. Cînd voința alege un criteriu avem o convenție și voința poate să atingă un grad de puritate cvasi absolută. E obligată la consecvență absolută față de criteriul ales. Cînd e o repetiție care constituie țelul, voința are gradul de „certitudine" al științelor experimentale, căci, de aci, din acest „absolut" al voinței își trage experiența caracterul de absolut în rezultat. Există o spontaneitate aparentă a actelor provenite din necesitatea biologică și o spontaneitate pe care noi o experimentăm în actul repetiției voite, impuse fenomenelor. Voința intervine, deci, intervertind seriile necesității, în măsura în care poate, firește: nu poate opri deocamdată mișcarea aștrilor, nu poate opri nici fenomenele meteorologice, dar poate abate un rîu de la albia lui, poate reteza un deal, poate să izoleze oxigenul și poate să fabrice o enormă diversitate de obiecte. Seria, care începe cu actul repetiției voite, este seria fundamentală pe care s-au constituit științele experimentale, aci avînd dreptate, cu această semnificație, „volo ergo sum" al lui Maine de Biran (nu „cogito ergo sum") stă la temeiul științei raționale moderne. În conflictele intime, duelul voință-dorință se dezbate după oameni și împrejurări, de la ascetism la simplă dietă, mai mult sau mai puțin ținută, și de la abandonul efuziunii lirice la disciplina poetului creator. Firește că în artă nu trebuie să ne împiedicăm de actele pretins gratuite cărora André Gide le-a dat în literatură atîta circulație. O contrazicere a dorinței și a necesității poate să fie uneori tot atît de necesară ca dorința însăși. A disprețui decorația pe care n-o ai, nu e totdeauna un act de libertate. A comite actele ilogice ca o demonstrație împotriva actelor logice nu înseamnă libertate. Evident însă că suprema libertate este tocmai libertatea logică, adică maximum de libertate a voinței, care, alegînd premisa, își dictează și legea concluziei,

alegînd scopul, își alege și mijloacele pe care le socoate adecvate. E o întrebare dacă nu trebuie păstrat termenul logic pentru zona expresiei și a legilor ei, folosind termenul de rațional cînd e vorba de spontaneitate, mai ales că, în acest sens, termenul de rațional marchează adecvarea la necesar, adică arată compromisul dintre voință și necesitate, în ajungerea scopului.

În această opoziție voință-dorință găsim temeiul principiului *responsabilității*, căci un minim de voință, adică de umanitate este necesar pentru ca viața socială să fie posibilă. Cel în care dorința nu e frînată de nici un fel de voință este nu numai asocial, dar și periculos societății. Regăsim aci și vechea problemă de literatură dramatică a *dreptului la fericire* (se înțelege al femeii, în genere), adică a dreptului de a se lăsa la deriva dorințelor, justificat prin frumusețea întîmplării însăși, prin înnobilarea, absolutizarea dorințelor. Cu alte cuvinte, cunoscuta dezbatere dintre datorie și iubire, dintre rațiune și inimă. Regăsim aci și problema *educației* care are ca scop cultivarea voinței ca frînă a dorințelor. Putem găsi, adîncind problema, și o soluție la problema pusă de atîtea ori în criminologie.]

[Libertatea este domeniul pur al dialecticului, fiindcă dialecticul nu se poate exercita decît dincolo de realitatea necesară, unde e nevoie de adecvare, de „ținut socoteală de".

Cu cît libertatea e mai mare, cu atît dialecticul se poate exercita „mai" absolut, mai imediat absolut, cu scadență absolută. E ceea ce se petrece în zonele gîndirii dialectice. E zona convențiilor tautonome. În zonele de mai jos decît libertatea absolută, care e numai în fantezie, căci și acolo încă se lucrează cu date în copie ale realității necesare, în zonele de *voință*, adică de *libertate condiționată*, dialecticul este și el condiționat de *convenția liberă a voințelor libere* și aceasta are loc în zona unde realitatea necesară nu poate să fie trecută cu vederea, ba, dimpotrivă, *acordul voințelor* poate să fie făcut tocmai în vederea biruirii realității necesare. E domeniul *legalității* sociale, politice, administrative, economice. El presupune acordul libertăților, al deciziunilor, al voințelor, este o intenție de a birui dificultățile, impuse de realitatea necesară, și *absolutul acestui dialectic* este condiționat de sensul însuși al *convenției*, de motivul și respectarea ei. Legea, în acest sens, este convenție, care poate fi acceptată sau nu de *voințe libere*, iar valabilitatea ei durează cît timp păstrează

caracterul de convenție. Chiar sub regimurile cele mai absolute, chiar sub cele tiranice, legea reprezintă un acord, numai că adeziunea nu e liberă, dar acordul există și el este între *momentele de voință succesivă ale tiranului*, în consecvența tiraniei lui. Tiranul poate impune orice lege și avem aci „absolutismul" istoric (relativ, căci firește că nu poate veni în conflict imediat cu realitatea necesară, decît, în caz excepțional, de pildă, Petru cel Mare se zice că a poruncit unui soldat să sară dintr-un turn, dar nici aci nu e cazul de opoziție cu realitatea necesară, ci de biruința unei forțe asupra altei forțe mai mici, ceea ce constituie un fenomen în ordinea realității necesare; „conflict" ar fi fost cînd el, Petru, s-ar fi dat cu capul de un stîlp de fier ca să arate că e cel mai tare). Deci, tiranul impune o lege, fără adeziunea supușilor, și această lege este lege cît timp își respectă el însuși propria lui convenție.

În toate cazurile, rostul legii este să elucideze dificultățile și implică un minimum de libertate. Este la antipodul „legii" fizice, care e o necesitate „absolută", în sensul că e absolută neputința libertății de a o anula, pe cînd *necesitatea legii dialectice e convențională.*

ORTOLOGIA II

Ceea ce am dori să rămîie stabilit este că actul de constituire al ortologiei are la bază separarea, sub condiţie istorică, a actului originar al cunoaşterii, care este unic în esenţa lui pentru toată ortologia, oricare ar fi apoi modalitatea ortologică. Gîndirea concretă este datul fundamental, sub condiţia concretă, iar arta, ştiinţa (cea sistematică şi cea descriptivă), împreună cu tehnica, sînt numai modalităţile ortologice ale aceluiaşi fond de gîndire concretă, respectiv, de cunoaştere. Bineînţeles că ele sînt sub condiţia concretă, adică îşi realizează forma apogetică aplicîndu-se la zone diferite ale concretului, ceea ce, desigur, le dă o anumită coloratură.

De altfel, nu există simetrie de nici un fel în clasificările concretului. O clasificare a ortologiei ar fi, deci, sub condiţia concretă următoarea:

1) Obiectivarea şi expresia în *ortologia strictă*, descriptivă a substanţei; 2) obiectivarea şi expresia ortologică a esenţelor: *fenomenologia;* 3) obiectivarea şi expresia simbologică: *ştiinţa;* 4) obiectivarea şi expresia analogică: *arta;* 5) obiectivarea şi expresia tehnologică: *tehnica.*

Un comentariu sumar al acestei clasificări substanţiale a ortologiei mai adaugă următoarele: a) orice obiectivare apogetică foloseşte expresia prin *comparaţie;* b) ortologia strictă figurează aci din antinomia clasificărilor concrete, care face ca istoria să fie studiată şi ea ca obiect istoric (în orice caz ea trebuie considerată ca o descriere a semnificaţiilor); c) fenomenologia este descrierea ontologică a esenţelor (la amîndouă aci măsurarea este raportarea la „exemplu"); d) ştiinţa este obiectivarea pur simbolică a expresiei prin măsurătoare, în care simbolul matematic este literalmente semnul care declanşează formula. Este forma cea mai com-

primată, căci, în genere, simbolismul ştiinţific exprimă măsurile cantitative. Numai că ştiinţa a rămas la zonele fizico-chimice, deşi, aşa cum o vom dovedi noi, credem că simbolismul matematic e mult superior, acum, cu progresele matematicii moderne, zonelor fizico-chimice şi ar putea folosi încă, departe, spre polul noosic, căci sînt încă mari posibilităţi de adecvare a formulelor matematice. *O definiţie, sub condiţia concretă a ştiinţei, este că e un depozit fiduciar de simboluri.* Cunoaşterea, care este însă la temeiul acestui depozit fiduciar (apropierea de termeni e paradoxală, totuşi îşi are sensul ei), nu a fost fiduciară, ci a fost prezenţa concretului. Cu simbolurile se pot face numeroase operaţii dialectice, toate însă sub condiţia concretă, adică numai cu valoare practică, nu şi cu pretenţie de criteriu al gîndirii concrete. O clasificare a ştiinţei în funcţie de zonele concrete, de posibilitatea obiectivantă, vom da la capitolul anume despre ştiinţă şi va fi o ierarhizare, pe axa substanţială, de la mecanică la ortologie [200]; e) arta este obiectivarea prin comparaţie, forma concretă fiind metafora, adică reproducerea analogică printr-o altă corporalitate. Temeiul noosic al comparaţiei este în artă cînd extrem de clar, cînd foarte discret. În arhitectură, în muzică şi în pictură, de pildă, comparaţia e reală, ea este o comparaţie între momentele şi seriile structurale ale aceleiaşi opere. Structurile vecine se raportează unele la altele, se obiectivează unele pe altele; f) tehnica este, de asemenea, obiectivare, prin comparaţie cu cadrul istoric. Piramidele Egiptului s-au impus mii de ani prin comparaţie cu ceea ce se ştia posibil în domeniul construcţiei. Rolul obiectivării este şi să păstreze indicele gîndirii concrete, ceea ce e vizibil, dar nu deopotrivă, în tehnică, în artă, în ştiinţă, Totuşi, e în toată prezent de vreme ce, şi în ştiinţă chiar, conştiinţa unui gînditor apare în intensitatea şi cuprinsul gîndirii. Trebuie să adăugăm la tehnică orice aplicaţie practică: politica, medicina etc., căci aplicaţia practică implică neapărat gîndirea concretă, în prezenţa unui concret, deci o cunoaştere concretă; constituie un act şi orice act, în sensul curent al cuvîntului, indică o comparaţie a lui cu cadrul istoric — în afară de semnificaţie însăşi.

În sfîrşit, trebuie să reţinem o formă de gîndire subsidiară, cînd concretă, cînd dialectică şi rînd pe rînd descriptivă,

ontologică, simbologică, analogică, tehnologică. Este o disciplină aparte care se ocupă nu de substanță, ci de istorie și de aci își ia numele, dacă nu va fi cumva dimpotrivă.

ORTOLOGIA GÎNDIRII DIALECTICE

Ca parte a concretului, planul dialectic poate constitui o prezență și, atunci, bineînțeles că el poate fi obiect al ortologiei. De fapt, există nu numai un studiu concret al gîndirii dialectice, dar și o clasificare substanțială și ortologică a modalităților gîndirii dialectice.

Posibilitatea acestei clasificări este în funcție de motivul care e reluat tautonomic, de gîndirea neadecvată. Oricărui moment de pe axa substanțială, putînd evolua în subspecie în gîndirea dialectică, îi corespunde o modalitate dialectică.

În ceea ce privește însuși postulatul evoluției în subspecie, în istorie, acesta ne arată că o subspecie sporește indefinit dacă elanul ei inițial găsește suficientă materie la dispoziție. În ordinea culturii, acest material e format din mase, fie sub forma de imense mase omogene, fie dintr-un număr extrem de mare de grupuri care sînt suportul material al evoluției în subspecie pe numeroase planuri. Participarea maselor, din toate straturile, la viața culturală modernă, înseamnă o uriașă evoluție în subspecie, la toate eșaloanele substanței, căci se întîlnesc la toate eșaloanele în momente de rezistență minimă. Dar mai întîi să vedem cîteva din grupurile cele mai frecvente ale evoluției dialectice în ceea ce are cultura esențial.

I. *Grupul dialectic tautologic.*

a) Logia, evoluată în subspecie, dă *logica*
b) Numerele, evoluate în subspecie, dau *aritmetica*
c) Liniile, planurile și volumele dau *geometria*
d) Judecata dă *silogistica*
e) Esențele, evoluate în subspecie, dau *metafizica*
f) Problema a evoluat dialectic în *rebus* și *criptografie*

II. *Grupul kaleidologic (al frumosului).*

a) Imaginea, evoluată tautonom, dă *fantezia* (și basmul)
b) Culoarea dă, în evoluție în subspecie, *pictura pură*

c) Linia, forma și volumul dau tautonom *ornamentalul*
d) Sunetul dă, în evoluția dialectică, *muzica pură*
e) Vorbirea în vers dă, în evoluția dialectică, *poezia pură*
f) Scrisul dă *caligrafia* și tiparul ne dă evolutiv *presa*
g) Actul fizic, evoluat în subspecie, dă *virtuozitatea* și *acrobația*
h) Expresia corporală a evoluat în *dans*, care a tautonomizat kaleidologic mișcările
i) Actul moral dă, în evoluție dialectică, *caracterologia*, pe alt plan *morala*
j) Jocul actorilor, dialectic evoluat, a devenit *teatrul pur* [201], în sensul dialectic lămurit de noi în articolul *Noua structură* în *Teze și antiteze* [202], ca și în *Modalitatea estetică a teatrului*
k) Actul politic evoluează sistematic în *utopie*.

Am citat numai o parte dintre aceste modalități, dar e ușor de văzut că numărul lor este imens sau indefinit. E destul această enumerare ca să se vadă la ce confuzii a ajuns așa-zisa știință modernă, din cauză că ignora *postulatul verificării substanțiale* și dă aceeași importanță, în acceptare ori refutare, esenței apogetice ca și celei perigetice, neștiind ce semnificație au esențele.

La enumerarea de mai sus și oarecum ca formă mixtă, vrem să cităm cazul extrem de interesant, în felul lui, al concretului evoluat în subspecie povestit, sub forma așa-zisului roman polițist. E cea mai interesantă formulă pentru crearea unui concret dialectic, căci e un concret creat, cum am spune, à rebours. Am analizat, în *Teze și antiteze*, structura romanului polițist [203] arătînd cum el încearcă să creeze un concret pentru situațiile logice, pe care și le-a fixat inițial. Dar ingeniozitatea este și ea o formă evoluată dialectic.

Am vrea să caracterizăm, sub condiția concretă, unele modalități prezente în ortologia gîndirii concrete, oarecum în comparație cu ortologia gîndirii dialectice. Astfel, în ceea ce privește adecvarea, pe cînd creația științifică și artistică nu pot atinge ,decît sub condiția istorică, această adecvare, pentru că gîndirea trebuie să se adecveze necesității concrete, gîndirea tautologică și kaleidologică atinge în adecvare *perfecția*. Numai că e o pseudo-adecvare fiindcă gîndirea dialectică se desfășoară în sistem după propria ei lege, tautonom.

Este o pseudo-adecvare și o pseudo-dificultate. Este adaptarea la convențional, la clișeu, la canon, la poncif. Tot din această tautonomie vine și atît de discutatul ei caracter de universalitate și necesitate. Este o universalitate falsă și o necesitate convențională, căci e necesitatea propriei legi, e tautologică. Perfecția este obținută cu prețul unei substituiri, a unui joc de passe-passe. Este ca în acea înșelătorie în care scamatorul găsește în pălărie exact ceea ce pusese el. *Nefiind adecvare substanțială nu poate fi vorba de valoare propriu-zisă* în nici o disciplină din acest grup de „științe" tautologice și kaleidologice, în orice caz nu sînt valori artistice, științifice ori tehnice.

O a doua mistificare este obținută prin confundarea *emoției artistice* [204], care e emoția ce întovărășește orice prezență noosică, cu *emoția cenestetică*, adică plăcerea pe care o provoacă pseudo-expresia kaleidologică, frumosul. Pe cînd emoția artistică are o valoare substanțială de obiectivitate, pînă la *un soi de universalitate și eternitate concretă*, emoția cenestetică este subiectivă și trecătoare, de vreme ce a dispărut convenția de valoare.

Căci, există o emoție adăugată, a ideii de valoare, care transformă emoția cenestetică, subiectivă și banală, într-o emoție de valoare filosofică sau artistică, însă, în realitate, tot cenestetică.

[Alături de emoția cunoașterii și de emoția biologică (cenestetică) mai este și emoția dramatică, drama pur și simplu, care este emoția în legătură cu tot ceea ce privește destinul omului ca om. Bineînțeles că, și aci, există primatul noocratic al cunoașterii, căci emoția dramatică e precedată de cunoaștere. Este o altă formă a prezenței și anume prezența conștiinței omenești, ca atare. Simpla gîndire că undeva în cosmos se găsesc oameni, dă interes dramatic împrejurării. O furtună nu e dramatică, decît dacă e în voia valurilor un om. *Am analizat*, pe larg, *înțelesul dramatic în cartea pe care am dedicat-o* teatrului ca teză de doctorat.]

Ceea ce am spus despre perfecție, se potrivește și pentru conceptul de *armonie* [205].

[Dificultățile de a explica armonia au fost de neînvins, fiindcă de cîte ori se aplanau și se indicau reguli de armonie veneau alte evenimente în artă care anulau ceea ce se cîștigase. În realitate, armonia este un sens al acordului în gîndire și ea apare de cîte ori se stabilește acest acord, fără nici

o altă regulă. În ordinea gîndirii concrete este vorba, firește, de adecvare, adică de adeziunea spiritului la realitatea necesară. În ordinea tautonomă, este vorba de aderarea gîndirii la legea ei structurală, la convenția nomosică [206]. Cîtă vreme nu există această adeziune, care e cerebrală, nu există armonie cenestetică. Astfel, rînd pe rînd, modalități artistice, care păreau lipsite de armonie, cînd s-a realizat adeziunea cu legea lor structurală, au devenit armonii prețuite: arta impresionistă, muzica wagneriană. Atît de departe merge această aplicare explicativă încît, chiar atunci cînd armonia și înțelegerea sînt expres refuzate, cînd se *înțelege* că sînt *anume* refuzate, sînt acceptate ca armonii și explicația acceptării o găsim în cele de mai sus. Astfel se întîmpla cu poezia dadaistă și pictura cubistă cît timp spectatorii vroiau să le „înțeleagă", în sensul în care înțelegeau poezia și pictura precedente istoric, fiindcă nici o atitudine nu era posibilă în afară de o acceptare snobă (și aci era alt motiv de armonie). Pentru cei însă cărora li se „explica" lipsa de „subiect" și motivul ei, opera devenea armonioasă, căci era conformă cu regula ei, cu legea ei structurală.

Aceasta este condiția misterului care, acceptat ca atare, regula e împăcată și armonia e posibilă.]

Armonia concretă și substanțială este sentimentul împăcării dintre gîndire și realitatea concretă, în actul adecvării, în vreme ce armonia dialectică este armonia factice și perfectă a adecvării la canon și clișeu. Pe cînd armonia concretă e ca un ecou emotiv al gîndirii și e prezentă oricum și variază amănuntele structurii, armonia dialectică, fiind convențională și cenestetică, nu există decît în funcție de convenție.

Nu putem să nu cităm chiar aci o întîmplare pe care o știm și din altă sursă ca autentică și care e o indiscreție asupra concepției despre armonie și perfecție, la unii falși poeți, ca și asupra procedeelor lor de supraevaluare a înțelegerii lor, despre ceea ce ei cred că este arta. Iată citatul după o publicație românească:

„O hazlie pățanie asupra prezumțiunii definițiilor în materie de literatură povestește André Gide în „Nouvelle Revue Française" [207].

E vorba de ce anume înseamnă perfecțiunea unui vers.

Gide amintește că Paul Souday [208], laboriosul critic al lui „Le Temps" [209], definise această perfecțiune cu o precizie pe care finul autor al *Pretextelor* o supune unei dure-

roase verificări. Iată definiția: «Versurile excelente se cunosc după aceea că nu se poate schimba, nici deplasa în ele o singură vorbă». Ori, Gide își amintește să fi auzit această formulare — ce i se pare lui, în chip ciudat, de o senzațională inventivitate — cu mult înainte, din gura lui Valéry [210], la o conferință. (În paranteză fie zis, definiția d-lui Souday nu e chiar un lucru așa greu de *găsit* pentru a ne mira că a mai putut fi spus și de altul.)

Iată însă, ce-a pățit Valéry cu buclucașa definiție. El vrea să dea onoratului public, care îl asculta, un exemplu peremptoriu de vers, în care nici o vorbă nu poate fi schimbată sau deplasată. Și, cu cea mai pioasă convingere, el declamă auditoriului următoarele două versuri din Victor Hugo:

„Oh! le tragique bruit que font au crépuscule
Les chênes qu'on abat pour le bûcher d'Hercule!"

Valéry cîntase versurile acestea perfecte cu religiozitate. Și adaugă fermecat: Nici o vorbă nu poate fi schimbată în ele. Cine ar avea impietatea sau necuviința de a le modifica ori corija cît de puțin...?

Ori, ce observă Gide? Observă cu răutate cîinească, dar nespus de desfătătoare, că definitivele versuri declarate de Valéry au fost falsificate de acesta. În realitatea lor originală ele sună astfel:

„Oh, quel tragique bruit font dans le crépuscule
Les chênes qu'on abat pour le bûcher d'Hercule."

Presumțioasa definiție a „perfectului" se dărîma comic. Cu atît mai comic cu cît, Paul Souday însuși — răzbunător — învață acum pe crudul Gide că definitivele versuri ale lui Hugo n-au fost redate nici de data asta exact. Paul Souday știe că, de fapt, primul din versurile amarei aventuri are următoarea compunere autentică:

„Oh, quel farouche bruit font... etc."

În concluzie: o dovadă mai mult cum critica e întotdeauna ridicolă cînd se dedă definiției."

În realitate, e vorba aci de rușinea pe care o pățește dialecticul estetician, cînd nu cunoaște semnificația „perfecției" și „armoniei" dialectice.

Vrem să spunem că legile frumuseții sînt iluzii dirijate de cenestezie, pur biologice, și ele formează pentru noi obiectul unei discipline cu totul separate de artă pe care am numit-o *cenestetica*, tocmai pentru ca să indicăm caracterul biologic

al acestei „plăceri estetice", după cum a fost numită. Dacă nu vom avea posibilitatea să expunem într-o carte anume structura cenesteticii, putem spune că ea e oarecum mai constituită decît teoria artei, căci, deși începută ceva mai de mult decît Kant, a fost fondată de el în *Critica facultății de judecare* și apoi reluată pe linia lui, în ceea ce s-a numit *psihologia artei*, cu totul impropriu, de altfel, fiind vorba numai de o *psihologie a frumosului*, dacă nu cumva de o simplă fiziologie, căci nu e mai multă psihologie aci decît în disciplina medicinii, unde noțiunea de durere, obsesie, tulburări ale simțurilor, sînt fiziologice mai curînd decît psihologice. E o disciplină pe care cenesteticienii germani au dus-o la o reală adîncime și bogăție de observație, chiar dacă s-au înșelat asupra sensului ei. Firește că o nouă polarizare a materialului e neapărat necesară și acolo am fi bucuroși dacă am avea posibilitatea s-o facem.

[Alături de perfecție, de armonie, de stil, de ritm, altă falsă valoare în artă, îndeosebi, este așa-zisa *originalitate* cu obsesia permanentă a unei arte revoluționare cu opere care să nu mai semene cu nimic din ceea ce a fost, făcîndu-se din această neasemănare criteriul valorii. În goana după originalitate cu orice preț și în forme conjugate de pseudodificultate și originalitate, s-a ajuns la un exhibiționism ostentativ de lucruri făcute pe dos. Formularea cu pretenții estetizante este că orice obiect, un măr etc., poate fi transfigurat de un artist de geniu, că o viziune originală poate transforma un scaun sau o mătură.

E ușor de văzut că originalitatea este o pseudovaloare, este noutatea evoluată în subspecie. Noutatea este, într-adevăr, o valoare ortologică și ea e, în realitate, o nouă prezență concretă, o zonă nouă din concret anexată cunoașterii și originalitatea ei este originalitate-autenticitate. În acest sens, este o viziune originală, dar aci trebuie să se țină seama de dimensiunea substanțialității. Numai prin abuz se caută o viziune nouă a unui măr, nu că acest lucru nu ar fi cu putință, dar toată noutatea este sub condiția substanțialității. Un măr e un măr și dacă este văzut cum trebuie, trebuie realizat într-o creație ortologică. Desigur că un măr realizat artistic este mai interesant decît o compoziție imensă găunoasă, dar trebuie, mai ales, înțeleasă semnificația acestui fapt. Un măr realizat e un măr, destul de puțin substanțial și dacă

Michelangelo ar fi pictat numai mere, desigur că n-ar fi fost Michelangelo. O hîrtie de bancă de o sută de franci este desigur mai valoroasă decît una de o mie falsă, însă una de o mie de franci bună este exact de 10 ori mai valoroasă decît una de o sută de franci. Aceste confuzii trebuie denunțate aci, fiindcă sînt inexplicabil de frecvente în domeniul esteticii. Supraevaluarea originalității are și o explicație biologic istorică. Este aci o evoluție în subspecie, logică, a „neînțelesului". Unii, mai abili și mai șireți, remarcînd regretul permanent al culturii occidentale pentru „geniile neînțelese", caută mai mult inconștient să profite de acest regret, jucînd pe tema „neînțelesului", în subevoluție la toate eșaloanele dintre care mai ales forma în subspecie a unicului, a excepționalului. Și nu se poate spune că fără succes, căci, în ultimul veac, publicul și estetica au făcut o primire foarte grijulie și respectuoasă scriitorilor esoterici. Ca și în pariul lui Pascal [211], oamenii au ținut să nu fie în nici un caz în contradicție cu „judecata posterității" și au făcut chiar exces de înțelegere. E snobismul „avangardist", antipompier etc., menit să dea aparența că pentru posesorii unei asemenea inteligențe nu există „secret în artă", că această inteligență nu e numai în pas cu vremea, ci e, dacă se ivește ocazia, chiar dincolo de vreme. Snobismul admirativ comportă reale avantaje sociale, căci face o selecție și, în orice domeniu, selecționații sînt poftiți pe scaunul onorurilor. Nu se poate spune totuși că snobismul literar nu e adesea folositor, deși e folositor, din păcate, prin cultivarea a ceea ce e izbitor și fără valoare într-o operă de nouătate substanțială, adică e un sprijin strict dialectic. Astfel, snobismul a dat un prestigiu meritat operei atît de valoroase a lui Marcel Proust și tot el a supraevaluat excesiv un poet, altfel convenabil, și un eseist cu mult prea superficial ca Paul Valéry. E de subliniat încă o dată servilismul exagerat, pe care l-au arătat esteticienii și criticii contemporani, față de operele cu pretenții esoterice și dialectic originale, de aceea se poate spune că acele curente care au împins originalitatea pînă la limită au făcut un mare serviciu artei, cu tot conformismul lor dialectic. Astfel, poezia dadaistă și pictura cubistă, nemaiștiind ce originalitate să dovedească, deoarece s-a făcut, din cauza rentabilității, un mare consum de „gen genial" și de revoluționarism, a cerut anularea artei însăși ca artă și incendierea bibliotecilor și a muzeelor, declarînd că arta este o ocupație meschină, demnă de o burghezie mediocră și

meschin idealistă. Fără consecvență, de altminteri, fiindcă de îndată ce ei înșiși, după scandalurile inițiale demonstrative, au avut succes, au început să scrie cărți și poezii („cuvinte în libertate") și să expuie tablouri, pentru un public naiv care caută să înțeleagă ceea ce, prin doctrina însăși, se vrea fără înțeles. E ciudat, însă, că tocmai unul dintre liderii permanenți ai originalității și ai revoluționarismului artistic a avut intuiția modalității adevărate:

„J'estime que l'oeuvre d'art accomplie sera celle qui passera d'abord inaperçue, qu'on ne remarquera même pas; où les qualités les plus contradictoires en apparence: force et douceur, tenue et grace, logique et abandon, précision et poésie — respireront si aisément qu'elles paraîtront naturelles et pas surprenantes du tout. Ce qui fait que le premier renoncement à obtenir de soi, c'est celui d'étonner ses contemporains" [1].

Pe de altă parte, nu trebuie uitat că dialecticul poate fi însuși sub condiția substanțialității și, deci, poate să aibă o anumită funcție și o anumită valoare. El întreține, prin neconformismul său conformist, o anumită efervescență dialectică, dar foarte utilă ca funcție catalizatoare. E chiar cazul acestui literat excepțional: André Gide. Pericolul este că această efervescență poate să dezavantajeze, prin dialecticul ei, însăși opera de artă substanțială. Iată, de pildă, cel care a referat la editura Gallimard pentru respingerea manuscrisului lui Marcel Proust este chiar André Gide, care, mai tîrziu, devenit admirator al operei, avea să regrete acest lucru într-o scrisoare aproape emoționantă. Cu alte cuvinte, o epocă plină de originalitate cu orice preț, care a practicat, sub fel de fel de aspecte, „genul genial", nu a putut recunoaște singurul geniu adevărat, care i-a fost înfățișat, pe Marcel Proust, care a trebuit să aștepte pe Jacques Rivière [212].

Problema revoluționarismului original în artă, pune, prin antiteză, pe aceea a *tradiționalismului* [213], a academismului, dar caracterul de evoluție în subspecie al tradiționalismului e atît de evident, încît ne-a slujit ca să exemplificăm, de cîte ori a fost nevoie, evoluția în subspecie însăși. Tradiționalismul își face un titlu naiv din a imita tocmai ceea ce e iremediabil mort într-o cultură, stilul ei, formele sfîrșite în subspecie.]

---

[1] André Gide, *Incidences*, Paris, Ed. Gallimard, 1924, pag. 38.

O problemă care își are rostul ei în cadrul acestui capitol este problema așa-zisei *dificultăți*, care se înfățișează cu o structură esențial deosebită, după cum e vorba de grupul ortologic ori de cel dialectic.

E cunoscută cu deosebire reputația de acces dificil a metafizicii, a matematicii, ca și a grupului de arte prezentate drept pure, adică grupurile tautologice și kaleidologice. Analizate mai aproape, aceste dificultăți se dovedesc însă ori false dificultăți, ori false probleme. Dificultatea matematicilor este o dificultate de aplicație și excesivă specializare. Ele necesită exercițiul asiduu și virtuozitatea. Nu e vorba aci de prezența matematică, de cunoașterea matematicii și a datelor matematicii, care este cunoaștere concretă și ortologie, ci de știința matematică. Erudiția este cauza principală a dificultății de acces în știința matematicii, dar erudiția este ea însăși o formă evoluată în subspecie a memoriei, iar, pe de altă parte, în aceste condiții, se află erudiția specializată din orice știință. Specializarea, de altfel, este forma specificării însăși, este evoluție în subspecie apogetică. Specializarea exclude altceva decît automatismul tautologic. Din confundarea cunoașterii concrete cu știința specializată ies principalele drame ale istoriei moderne. Pretutindeni, în loc de un om care gîndește concret este preferat un specialist. Cînd știința modernă este acuzată că nu corespunde menirii ei, nu știința ortologică e acuzată, ci știința specializată. Cînd „omul de știință" este acuzat că poate fi, în același timp, un geniu și totuși un om inferior este o confuzie. Nu este vorba de un geniu, ci de un specialist, de un erudit, de un savant, de un evoluat în subspecie. Un specialist (în știință ori în filosofie), oricît de savant, este, în esența lui, un evoluat în subspecie și tocmai o insuficiență organică l-a mînat spre această evoluție în subspecie. De altfel, dacă noocrația a întîmpinat și întîmpină dificultăți, e fiindcă lumea confundă inteligența concretă, cu inteligența evoluată în subspecie. Un intelectual, care nu are decît o intelectualitate evoluată în subspecie, este, însă, întotdeauna o falsă inteligență în raport cu cea mai modestă inteligență concretă. Toți acei care, din deruta științei moderne, sînt numiți „genii ale răului", nu sînt, în realitate, decît insuficienți organici evoluați apogetic în subspecie, pe una din linii. *Specificul, în sensul strict al evoluției în subspecie, este dinamizarea prin exercițiul mecanic, îndelung repetat.* Dacă există o schiță de

însușiri concrete, prin exercițiu pasionat, stăruitor, ea poate cunoaște o potențialitate dialectică extraordinară, și cazul unor memorii uluitoare e cunoscut. Animalele înseși, în ceea ce au excepțional, sînt evoluate dialectic de la agilitate la instinct.

Revenind la specialiști, ca să arătăm că specializarea duce la virtuozitate, este necesar să arătăm și meritele acestei specializări în tehnică. Insuficientă în cunoaștere și oriunde se pun probleme concrete, specializarea sporește în schimb imens productivitatea tehnică. Aci tocmai automatismul devine calitate esențială, fiindcă productivitatea tehnică lucrează automat conform unui prototip. Pericolul acestei evoluții în subspecie e însă cunoscut drept pericolul *mașinismului*. Lucrătorul însuși evoluat în subspecie își pierde însușirile umane, devine un automat, iar mașinismul însuși, ca modalitate a lumii moderne, evoluat în subspecie, poate duce la o catastrofă, despre care mulți gînditori moderni, de altfel fără să cunoască adevărata semnificație a mașinismului, cu atît mai puțin a substanței, dau avertismente [2].

Am vrea să precizăm că nu trebuie, în nici un caz, să se confunde specializarea în știință cu *concentrarea substanțială*, care e un comandament practic pentru o mai bună cunoaștere a concretului, decurgînd din condiția biologică. Această *concentrare substanțială* îngăduie gînditorului concret să rezolve problemele pe rînd, după diferitele zone ale substanței, concentrîndu-și acolo toate mijloacele, dar după ce a rezolvat dificultatea „locală", el trebuie să se reîntoarcă la unitatea substanțială a concretului, care singură dă titlul de semnificație.

Revenind la problema *dificultății* în științele tautologice, să mai semnalăm și dificultățile rezultate din *false probleme*. De fapt, e un procedeu de substituire, un joc de probleme. Metafizica, de pildă, care are ca obiect problemele tautonome ale esențelor, după necesitatea adecvării la legea lor constitutivă, propriu-zis la propriul lor sistem dialectic, afirmă necontenit că ele reprezintă adecvarea la necesitatea istorică, la realitatea necesară, chiar cînd o tăgăduiesc,

[2] Pentru că e vorba de specialiști, chiar acum cînd redactăm această lucrare, într-un mod cu deosebire patetic și insistent, am scris anume de „specialiști militari", care au fost cauza înfrîngerii armatelor franceze. Dăm mai jos comentariile pe care le-am făcut despre această împrejurare în „Revista fundațiilor regale", nr. 7 din 1940. [214]

așa cum face idealismul. De fapt, e vorba de două planuri de existență atît de deosebite, încît problemele lor înseși sînt antitetic opuse. Un sistem dialectic e inteligibil cînd tautonomia lui e perfectă, adică atunci cînd e adecvat propriei lui legi de formare și este strict inteligibil, în orice referință la concret, deși pornește de la esențe care sînt date în mod absolut. E caracteristic, de altfel, că aci avem o dublă întîmplare conjugată. Orice autor de sistem metafizic declară ininteligibile toate celelalte sisteme, mai ales, în limitele pe care noi le punem postulatului actului de cunoaștere, afară de unele care sînt declarate precursoare, și, dimpotrivă, modești profesori de istoria filosofiei au aerul că le înțeleg pe toate. În lumina lămuririlor de mai sus, faptul devine, firește, explicabil. În orice caz, a crede că înțelegi un sistem metafizic fără „cheia" lui structurală și fără un sistem de referințe strict interioare sistemului e o iluzie ori poate și mai rău, dacă ai aerul că înțelegerea se referă la concret.

Cu totul alta, însă, este esența și semnificația dificultăților în ortologie. Aci, dificultatea vine din adecvarea la necesitatea realității istorice, nu la o cheie ori la un canon tautonomic. Gîndirea concretă este pusă în fața imensității cvasi infinite a concretului, încercînd să-l traducă în obiectivare ortologică. Actul de prezență însuși cere un efort al imaginației și o cheltuială de energie rafinată și de aceea i se substituie de atîtea ori procedeul facil, dialectic, care transformă o simplă vedere superficială într-o construcție sporită automat, în jocul liber al fanteziei.

Reprezentarea structurală a concretului pe dimensiunea substanțială este, cu atît mai mult, de o dificultate sporită încă prin zonele de indeterminare și prin postulatele actului. Încă mai mari dificultăți provoacă indefinita ierarhie a valorilor substanțiale, lipsa oricărui punct de reper fix într-o analiză concretă indefinit nouă, în prezențele succesive, care se înlocuiesc succesiv (și nu numai succesiv, căci se transformă, însă numai pe linia substanței, una într-alta) și sînt totuși de o consistență concretă cvasi certă, așa cum apele unui fluviu nu se pot descrie în tot conturul și în toată mobilitatea lor și totuși fluviul este o realitate cvasi certă. În ordinea vieții și cea noosică, asemenea structuri sînt copleșitor de greu de identificat. Tendința gîndirii, din originea ei biologică, este spre dialectic și spre sistem. Toată logica este de origine dialectică și insuficiența ei a fost bine subliniată de Bergson. În asemenea condiții, viziunea substanțială și ortologia concretului nu pot fi realizate decît în condiții și cu eforturi cu totul excepționale. Cele ce știm despre marii descoperitori și despre artiștii de geniu ne pot da o imagine despre aceste reale și adînci dificultăți.

ORTOLOGIA SUB CONDIȚIA ISTORICĂ ȘI DIALECTICĂ. POEZIA

În afară de modalitățile substanțiale mai există numeroase forme de expresie și încercări de obiectivare intermediară cu intenții practice, cu sens de utilitate de orice soi, care decurg din condiția istorică a ortologiei. Astfel, sînt însemnările atît de felurite care caută să determine un sens. Piatra de hotar, piatra funerară, steagul, semnul de pericol de drum etc. Mai departe, orice limbaj simbolic, limbajul criptografic, retușările, cifrările, jocurile păsărești ale copiilor, „limbajul florilor", semnalizările marinarilor etc. Insignele de orice soi: insignele religioase, cele naționale, cele politice, cele de breaslă etc. Uniformele și gradele. Semnele: răbojul, semnul de carte, batista înnodată, notele date de examinator. De asemenea, însemnările de condamnare la unele popoare sălbatice: tăierea nasului, fierul roșu aplicat pe frunte.

Toate acestea, fiind sub condiția istoriei, au evoluția lor respectivă în subspecie, sînt deci forme ale gîndirii dialectice, cu evoluție sistematică și, cum sînt insignele religioase, de pildă, icoanele și statuile, pot să realizeze, uneori, prin hibridizare teleologică, opere ortologice, substanțiale care să fie prețuite și în afară de cei care sînt în comunitatea de cult.

Totuși, simbolul în sine rămîne o modalitate inferioară față de ortologia artistică, fiindcă e superficial și simplist ca structură. Esența lui apare paliativă, nu e o structură reală, adică nu e o substanțială și reală *prezență de gîndire concretă*. O icoană simbolică, în care nu apare și o prezență de gîndire concretă și substanțială, e o intenție dialectică, căci nu este expresia unei realități noosice. O parte din aceste modalități polarizează în jurul expresiei științifice,

iar altele în jurul expresiei artistice ori chiar tehnice. Formele acestea intermediare, neutrale ori hibridizate sînt, în genere, procedee automate vechi; „simbolurile", mai ales, sînt vechi metafore, decolorate, obnubilate de o imemorabilă tradiție.

Mai cu seamă, simbolurile de origine metafizică duc la o falsă artă literară sau plastică, de un gust foarte mediocru, dar nicidecum modestă, care maschează, prin dinamismul artificial al conturului, lipsa gîndirii concrete, adică a substanței.

Curent se mai abuzează de unele „imagini simbolice" de multe ori numai cu o naivă bună credință. Pentru imaginile comune: Dumnezeu e un bătrîn cu barbă; moartea e un schelet cu coasă; lira simbolizează poezia lirică; leul bărbăția; vulturul agerimea; vulpea șiretenia; șarpele femeia. Toate acestea sînt reluate în evoluție ciclică. Unii versificatori se cred poeți pentru că se ocupă exclusiv de simboluri poetice: lebădă, zăpezi, azur, narcis, naiadă, visuri, năzuințe.

Neconformismul în îmbrăcăminte simbolizează neconformismul sufletesc (plete, lavalieră, neglijență fizică).

O femeie goală, și cu diverse obiecte lîngă ea, simbolizează, după împrejurări și după aceste obiecte: arta, furia, minciuna, iubirea, răzbunarea, știința, eroarea, sacrificiul, perfidia, gloria, victoria și așa mai departe.

Toate aceste simboluri ascund sărăcia gîndirii concrete prin pretenții de concepție (esențe dialectizate) și prin calitatea „nobilă" a simbolului. Ele furnizează ceea ce se numește arta „academizată", arta pompier sau, cînd e vorba de aspirațiile pure, arta celor veșnic neînțeleși, celor esoterici.

Firește că se întîmplă uneori că o asemenea lucrare e salvată prin calitățile de observație și de pătrundere pe care le dovedește structura obiectului însuși, care e menit să simbolizeze o concepție. Multe tablouri cu intenție religioasă au fost salvate tocmai de senzualitatea puternică a trupurilor, pe care biserica ar fi condamnat-o. Poate că niciodată nu se întîmplă, însă, cazul dimpotrivă, ca opera mediocră să fie salvată, dincolo de comunitatea pe care a cerut-o, prin simbolul ei. Invocarea ștearsă a zăpezilor, a crinilor nu va fi niciodată suficientă ca să creeze poezia și expresia esoterică, a cărei „poezie" e un hibrid dialectic de rebus retoric și aspirații pure [215], ca în cazul, adesea, al poetului Paul Valéry.

Poezia nu există decît ca modalitate istorică a eului biologic, în cunoașterea noosică, în gîndirea concretă și substanțială. *Cine a simțit vreodată ce înseamnă prezența, acela a trăit clipe de poezie, căci poezia este substanță în unicitate.* O încearcă oricine e în contact cu realitatea, savantul ca și artistul, ca și tehnicianul. Fiorul e unic. De exprimat îl exprimă, firește, mai mult expresia completă, adică expresia artistică. Dar poezia nu e apanajul artei, ci al modalității comune, originare, al gîndirii concrete. Oricine gîndește substanțial încearcă emoția cunoașterii, a gîndirii concrete, care e deosebită de orice altă emoție, fiindcă toate celelalte sînt de *origine exclusiv biologică*. Această *emoție a prezenței* dă acel sentiment al *autenticității*, care e mărturia existențială a adecvării și a substanței și care diferă de *stilul*, rezultat al spontaneității dialectice, care caracterizează operațiile intelectuale și de talent nesubstanțiale. *Ritmul gîndirii concrete* este, de asemenea, un ritm adecvat concretului, deci prezenței, *imprevizibil, dar real*. Pe cînd ritmul dialectic este stereotip, automat, știut.

Dacă în formele de substanțialitate sau în formele de hibriditate, modalitățile ortologice sînt așa cum le-am indicat esențele pînă acum, ar fi poate mai necesar să facem un examen concret al artei, științei și tehnicii, așa cum sînt date în apogeul istoric al culturii occidentale, care e uneori considerată cultura propriu-zisă, prin caracterul ei mai ales tehnic și științific.

Dar atunci ar trebui să analizăm condițiile de evoluție în subspecie ale culturii însăși și să arătăm, și aci, tot ceea ce o deosebește de substanță. Putem să amintim, însă, că, în totalitatea ei, orice cultură este un grup substanțial evoluat în subspecie. În cazul culturii occidentale, acest lucru este evident în mod esențial. Arta occidentală e evoluată în subspecie pe toată scara sa structurală: literatura, pictura, arhitectura, muzica etc., nefiind decît modalități dialectice ale artei literare, artei picturale etc.

[De îndată ce omul a început procesul de obiectivare, el depășește categoria orizontului individual și devine beneficiar și colaborator al categoriei orizontului social. Tot ceea ce evolua în subspecie în cuprinsul orizontului individual (teoretic, fiindcă altfel este zonă de indeterminare) evoluează în subspecie acum pe deasupra *și* în orizontul social,

creînd cultura, într-o serie de esenţe apogetice şi intricaţii sincrete.

Ceea ce, deci, corespunde: sentimentele corelate funcţiilor eului biologic, împlinite cu sentimentele funcţiilor societăţii, încep un proces de creaţie realizînd valori obiectivante, valori regulative etc.

A simplifica absolutizînd, aşa cum se obişnuieşte de către unii filosofi ai culturii, una din structurile şi funcţiile culturii, este a mutila concretul şi, de cele mai multe ori, a rătăci esenţialul în afirmaţii indefinite, paravoce. A defini omul drept un animal care rîde, ori care vorbeşte, ori care îşi pune probleme, e tot atît de insuficient ca a-l defini drept un animal raţional sau un animal metafizic, căci nici una dintre aceste caracterizări, de altfel juste, care se potrivesc şi celorlalte animale (cîinii prevestesc moartea), nu corespunde substanţei. Omul e însă un animal obiectivant, dar aci sensul trebuie luat arătînd că e vorba doar de faptul că omul îşi afirmă esenţa lui, în măsura în care e obiectivant.

Cultura, ca act de obiectivare, suportă însă categoriile orizonturilor respective: categoria individualităţii agentului creator şi categoria gabaritului social. Cînd agentul individual creator înfrînge categoria individualităţii lui biologice, ca şi categoria colectivităţii istorice, el se emancipează de categoriile care aservesc substanţa în forma culturii, se emancipează, cu alte cuvinte, de stil, păstrînd autenticitatea substanţei.

Ceea ce caracterizează însă cultura este evoluţia în subspecie a creaţiei artistice, a creaţiei religioase şi a creaţiei regulative. Arta populară, oficiul religios, mitul, datina, devin astfel valorile subiective ale colectivităţilor. Momentele tari ale istoriei, misterele şi înfrîngerea misterelor devin obiecte ale artei populare, ale oficiului religios, ale mitului, ale datinei. Naşterea, Hrana, Fecundaţia, Dominarea, Moartea, aştrii, fenomenele puternice naturale, în măsura în care acestea favorizează sau contrazic evenimentele vieţii individuale şi colective, sînt reluate necontenit ca motive religioase, artistice, mitice, tradiţionale etc. Deoarece naşterea, producerea hranei, fecundaţia, puterea de a domina şi moartea sînt fenomene inexplicabile, chiar încercarea de a da explicaţii evoluate în subspecie poate fi considerată ca o expresie a sentimentului pe care l-am numit, cîndva,

nelinişte metafizică, dar ele nu pot fi considerate, cum s-a făcut, ca *moduri de cunoaştere* (ceea ce duce la rătăciri „iraţionale"), ci sînt *moduri de explicaţie.*

Ele implică, fireşte, anumite acte de cunoaştere, de origină individuală, ca toate actele de creaţie (chiar cînd e vorba de colaborare), cu neputinţă de identificat în concretul culturii, dar, în genere, acestea corespund, fie soluţiilor de „bun simţ", fie soluţiilor esenţiale ale unui moment dat dintr-o experienţă imens apogetică, însă e cu totul exagerat ca să se caute soluţii metafizice în aceste mistere. Bineînţeles că ele cuprind, oricare dintre ele, toate soluţiile atitudinale şi dialectice, dar nu structuri substanţiale în aşa măsură încît să ni se ceară să renunţăm la substanţă, pentru oricare ar fi ea dintre culturile evoluate în subspecie, a căror supraevaluare, de altfel, este tot de sursă dialectică.]

Teatrul, care e o artă foarte complexă, implicînd textul (cu complexitatea lui), corporalitatea actorilor, înscenarea plastică, muzica etc., era foarte ameninţat de forma evolutivă în subspecie şi, într-adevăr, a evoluat în subspecie pe linia fiecărei esenţe. Textul are formele lui în subspecie, corporalitatea actorilor s-a vrut emancipată şi a degenerat evolutiv în teatrul pur, în reluarea Commediei dell'Arte ori, mai modest, în „marele spectacol" de orice fel, de music-hall, de pildă. E semnificativ ce s-a întîmplat cu două noi modalităţi ale artei: fotografia şi cinematograful. La început, au fost respinse cu indignare din apropierea artei, sub motiv că sînt procedee mecanice, şi această respingere venea tocmai de la unii care evoluaseră dialectic, e drept în celălalt sens. Fotografia a pus şi problema gravă a reproducerii în artă, în faţa căreia posibilităţile „explicative" ale esteticii contemporane au sucombat. Cu cinematrograful a fost la fel. E drept că faţă de rezultatele obţinute, critica estetizantă a tăcut din ce în ce mai mult, şi azi nu mai ştim ce părere are. Pentru noi, din primul ceas, fotografia şi cinematograful au fost arte, adică modalităţi ortologice substanţiale sub condiţia materialului. În lucrarea pe care o vom închina *artei* exclusiv, vom relua explicit aceste consideraţii. Acum, putem spune chiar că mijloacele de care dispune cinmatograful îl fac mult mai propriu pentru obiectivitatea artistică decît teatrul. E adevărat că, tocmai din pricina imensei lui pătrunderi, cinematograful este indicat pentru o evoluţie dialectică de

proporții uriașe. Dar acesta e pericolul care amenință cultura modernă, care e o cultură de mase și mașini cum n-a fost niciodată. Valorile substanțiale riscă să fie acoperite și minate de valorile dialectice. Subtilitatea pericolului e cu atît mai mare cu cît dialecticul, sub forma pretențioasă a artei esoterice, atacă, în același timp, cînd dialecticul de mase amenință și el înseși zonele de elaborare ale artei, înlocuind, în aceste zone de comandament, valorile substanțiale autentice cu valori dialectice. În sfîrșit, parcă și mai gravă ne apare încă evoluția sportului în imense spectacole sportive, menite să absoarbă, pînă la falsificare completă, masele mari moderne, care au o predispoziție deosebită pentru miza în scenă a spectacolului sportiv: campionatul. Ceea ce contribuie la degenerarea artei moderne în dialectic monstruos, este degenerarea însăși a criticii de artă, care a evoluat în subspecie cu ajutorul altei valori evoluate în subspecie, tiparul.

Ceea ce trebuie precizat anume este că dozajul între autentic și dialectic este indefinibil divers, între diversele opere. Același roman alternează, de pildă, pasaje substanțiale cu nesfîrșite pagini de limbaj dialectic. Totuși, arta este încă o bună parte a substanțialității culturii occidentale.

Mai puțin substanțială este știința care este propriu-zis știința fizico-chimică, evoluată dialectic în pozitivism și empirism generalizat. Pretenția de a cuantifica toată realitatea nu i se pare excesivă acestei științe. În ceea ce privește restul științelor nu se pare că, alături de dialectizarea pozitivistă, sînt numeroase modalități dialectice „raționaliste", care ignorează și semnificația dialecticului și felul lor propriu dialectic. Aci, cunoașterea absolută a esențelor provoacă grave confuzii: cota de evoluție în subspecie, în știința actuală, se poate vedea din ambiția ei naivă de a fi o știință pe bază de logică. În ceea ce privește tehnica, este incontestabil că alterează progresul substanțial, căci s-a ajuns la o adevărată transformare a speciei umane (de vreme ce tehnica este ereditară), dar și evoluția acestei tehnici în *mașinism*, provocînd o întemeiată îngrijorare. Evoluția dialectică în politică, îndeosebi, este iarăși plină de amenințări de tot soiul.

NOTE

[1] Nenumărate au fost avatarurile existenței scriitorului pe care le rezumă aici într-o paranteză discretă. De fapt, din momentul în care a început lucrul la *Doctrina substanței*, chiar pînă la începerea războiului dar, mai ales, după aceea, a trebuit să îl întrerupă adeseori. În afară de solicitarea altor preocupări (lucrarea de doctorat, teatrul, gazetăria ș.a.), a mai făcut față unui noian de vicisitudini: demolări (locuința din str. Cîmpineanu nr. 40, unde locuia și Eugen Lovinescu, în care începuse lucrul la *Doctrină*), bombardament (imobilul din str. Cîmpineanu nr. 58 a fost lovit în urma bombardamentului aerian german din ziua de 23 august 1944), evacuare (conform unei somații a Tribunalului Ilfov — Corpul portăreilor — i se pune în vedere să evacueze în 8 zile imobilul din Calea Victoriei nr. 63—69), apoi alte două mutări, îngreunate de familia din ce în ce mai numeroasă și de boala din ce în ce mai amenințătoare. Cu ocazia primirii ordinului de evacuare, Camil Petrescu scria într-o cerere: „Subsemnatul sînt de meserie scriitor și, ca atare, locuința mea este mai curînd un soi de șantier, atît prin organizarea sa, cît și prin materialul adunat în vederea lucrului. În vederea unei lucrări științifice (de ordin matematic și metodologic), am acumulat un material de fișe și lucrări consultative de peste o sută de mii de pagini, organizate în sertare, fișiere, dulapuri...". „Lucrez, adunînd material și organizînd fișe, de peste un sfert de veac, iar manuscrisul însumează deocamdată cam două mii de pagini dactilografiate". Bineînțeles, nimeni n-a ținut seama de cererea scriitorului și a trebuit să se mute în numărul de zile notat în somație. Parte din materiale au rămas, atunci, definitiv în subsolul blocului. Ani de zile nu a mai putut reorganiza materialul. Cînd în 1954 s-a mutat în Aleea Gaillac nr. 3 (acum Aleea Camil Petrescu), a reîncercat organizarea fișelor și manuscriselor, dar cum biblioteca sa (construită după propriile planuri) s-a realizat greu, cum lucrul la romanul *Un om între oameni* îl absorbea, iar boala avansa, repunerea în ordine nu s-a mai realizat. În toți acești ani, de la începutul războiului, miile de pagini n-au mai putut fi reluate integral niciodată. De aceea, în manuscrise se găsesc multe noțiuni formulate și reformulate, uneori duse mai departe în analiză, alteori părăsite, în cele mai multe cazuri bazîndu-se doar pe amintirea delimitării anterioare, fără a avea textele la îndemînă. Și la un moment dat, după 1950 (datare făcută de noi după antetul hîrtiei pe care scrie), exclamă: „Niciodată, integrat în viața

socială, nu voi avea spiritul liber ca să memorez măcar tot sistemul". (F.I.).

[2] În *Addenda la Falsul tratat*, publicată pentru prima oară la sfîrşitul volumului III de *Teatru* (Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1947), Camil Petrescu dădea amănunte despre felul în care lucra, legat chiar de *Doctrina substanţei*. „S-a vorbit deseori despre pluriactivitatea mea, dar cred că nu s-a remarcat esenţialul şi anume că atenţia mea a putut fi orientată spre cele mai felurite zone ale artei şi ştiinţei, unele atît de îndepărtate de celelalte că apropierea lor într-o plenitudine creatoare apare contradictorie, dar că niciodată această atenţie nu s-a împărţit simultan, iar activitatea nu a fost, propriu-zis, multiplă. N-am putut să fac niciodată mai multe lucruri în acelaşi timp, nici măcar două de moduri alăturate. În ultimii zece ani [Camil Petrescu numără aici începînd din anul 1933, n.e.], nu mai avusesem nici un soi de preocupare literară. Din 1933 pînă în 1936, studiasem numai şi numai fenomenologia, cu monoideismul unui student la politehnică... Alţi doi ani îmi luase teza de doctorat în filosofie, din nou trei ani îi petrecusem într-o muncă îndîrjită pentru redactarea unui op de ideologie strictă, *Doctrina substanţei*, pentru ca doi ani după aceea să stau cîte paisprezece ore pe zi în faţa tratatelor de matematici..." (pag. 498). Este momentul în care Liviu Rebreanu îl solicită din nou pentru teatru. Şi autorul continuă: „Niciodată n-am să pot arăta groaza care m-a cuprins cînd am înţeles că va trebui să evacuez, din puţinul spaţiu al minţii, imensul material acumulat în decurs de zece ani, fără să am siguranţa că mă voi mai putea vreodată întoarce, cu posibilităţi de a relua din nou de la punctul de întrerupere... Căci era o rupere de ţesuturi structurale, care făcea aproape inutilă o muncă de un deceniu..." (pag. 499).

Niciodată nu va mai avea un răgaz pentru a se întoarce cu toate forţele asupra acestei lucrări. Revenirile vor fi sporadice, materialul nu va mai fi revizuit în totalitate şi lucrarea va rămîne, în fapt, neterminată. (F.I.)

[3] „Revista Fundaţiilor Regale", revistă lunară, apare la Bucureşti din ianuarie 1934 pînă în decembrie 1947, în două serii, bucurîndu-se de colaborarea celor mai prestigioşi scriitori ai ţării. Revista este condusă întîi de Paul Zarifopol, apoi de Camil Petrescu, pînă în aprilie 1941, cînd conducerea este preluată de D. Caracostea, pînă în august 1945. Seria nouă, care apare din septembrie 1945, are ca director pe Al. Rosetti şi ca redactor şef pe Camil Petrescu. (F.I.)

[4] Termen creat de Camil Petrescu. În elină *tauto* înseamnă „acelaşi", iar *nomos* „lege". *Tautonom* exprimă ideea identităţii legii („aceeaşi lege"). Camil Petrescu opune gîndirii tautonome, al cărui criteriu de validare este conformitatea cu propria-i lege, gîndirea concretă, axată pe adecvarea la realitatea necesară. (V.D.Z.)

[5] *Geisteswissenschaften*, termen german, tradus prin „ştiinţe ale spiritului", desemnînd totalitatea disciplinelor care au ca obiect funcţii, procese şi produse spirituale. Ştiinţele spiritului pot fi descriptiv-explicative şi în acest caz ele descriu şi analizează produse ale spiritului individual sau colectiv, explică apariţia şi dezvoltarea acestora sau pot fi normative (etica, de pildă) propunînd comportamentului uman anumite valori, drept modele, sau judecîndu-l în funcţie de acestea. Un rol important în stabilirea specificului ştiinţelor spiritului l-a avut filosoful german Wilhelm Dilthey, care a arătat ce le separă de ştiinţele naturii. Deosebirea esenţială între ştiinţele spiritului şi ştiinţele naturii ar consta în aceea că în timp ce ultimele au ca obiect fapte, care pătrund în conştiinţă din afară în calitate de fenomene, primele au de a face cu realităţi interne, trăite. De aici şi deosebirea între principiile metodologice ale celor două grupuri de ştiinţe. Natura este explicată, iar viaţa sufletească înţeleasă. Este vorba aici de celebra distincţie între explicare (Erklären) şi înţelegere (Verstehen). (V.D.Z.)

[6] Camil Petrescu are în vedere marile sisteme filosofice raţionaliste de tipul celui kantian sau hegelian cărora le reproşează logicismul — încorsetarea realităţii, a „concretului" într-o schemă de gîndire falsificatoare. Tocmai datorită acestei infidelităţi, inadecvări la realitate, Camil Petrescu consideră că filosofia raţionalistă tradiţională trebuie lăsată de o parte într-o filosofie a concretului, cum se vrea *Doctrina substanţei*. (V.D.Z)

[7] *Expunere deductiv transcendentală*. În *Critica raţiunii pure*, Kant distinge între *deducţia empirică* şi *deducţia transcendentală*. Prima arată modul în care se obţine un concept pe temeiul experienţei şi al reflexiei asupra acestei experienţe, în timp ce ultima este un demers de legitimare. Ea se referă la posibilitatea, justificarea aplicării formelor de gîndire apriorice (categorii) la conţinuturile experienţei. „Dar printre diversele concepte care constituie ţesătura foarte complicată a cunoaşterii omeneşti, există unele care sînt menite folosirii pure, *a priori* (cu totul independent de orice experienţă) şi a căror justificare are totdeauna nevoie de o deducţie; fiindcă pentru justificarea unei astfel de folosiri dovezile din experienţă nu sînt suficiente, totuşi trebuie să ştim cum se pot raporta aceste concepte la obiecte, pe care nu le iau din nici o experienţă. Eu numesc, prin urmare, explicaţia modului cum concepte se pot raporta *a priori* la obiecte *deducţia* lor *transcendentală*" (Imm. Kant, *op. cit.*, pag. 117—118). Contextul imediat şi cel larg al *Doctrinei substanţei* arată că gînditorul român foloseşte termenul kantian într-un sens mult lărgit, nici de data aceasta definit, foarte apropiat de deducţia logică pură şi simplă. (V.D.Z.)

[8] „Cogito", prescurtare, de largă circulaţie filosofică, a formulării lui Descartes *cogito, ergo sum*, prin care filosoful francez, în căutare de certitudini absolute, argumenta, pornind de la existenţa gîndirii actuale, realitatea sufletului ca substanţă individuală. „Gîndesc, deci exist" exprimă perceperea nemijlocită a propriei existenţe a subiectului în experienţa internă a conştiinţei de sine. Conştiinţa şi momentul ei egotic sînt date cu certitudine nemijlocită. Fiind conştient de ceva, îmi sesizez totodată propriul eu ca unitate a trăirii. Conştiinţa este o existenţă de care nu ne putem îndoi, căci dubiul, ca act al conştiinţei, îi presupune existenţa. Înainte de Descartes, idei asemănătoare găsim, în tradiţia europeană, la Augustin, Toma d'Aquino etc. Filosoful francez dă gîndului formularea clasică şi îl transformă în fundament formal al certitudinii cunoaşterii. După Descartes, formularea sa a cunoscut numeroase reformulări menite să-i confere un grad mai mare

de impersonalitate. La Schopenhauer ea devine *cogito ergo est*, la Riehl *cogito ergo sum et est*, la Fouillée *Cogito ergo sumus*. (V.D.Z).

[9] *Zonă de indeterminare*. Întrucît termenul apare și la Bergson *(Materie și memorie)*, se impune considerarea paralelă a accepțiilor pe care filosoful român și cel francez i le conferă. Bergson înțelege prin indeterminare și zonă de indeterminare libertatea de care dispun animalele superioare și omul în acțiunile lor. În cazul lor, excitația nu mai determină cu necesitate o anumită reacție, așa cum se întîmplă în cazul animalelor inferioare. Zona de indeterminare este „partea de independență de care dispune o ființă vie" în raport cu excitațiile care-i vin din lumea exterioară. (H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Felix Alcan, 1925, pag. 19). Chiar dacă gînditorul român a preluat termenul de la Bergson, sensul pe care i-l dă este nou. Mai întîi, indeterminarea nu mai este asociată domeniului organicului. Ea poate defini orice sector al existenței. Apoi, datorită acestei extensii, indeterminarea și zona de indeterminare își pierd conotația de valorizare pozitivă pe care o aveau la Bergson, căpătînd chiar o conotație de valorizare negativă. La Camil Petrescu, zona de indeterminare este orice moment al evoluției unui ciclu mai mult sau mai puțin îndepărtat de momentul său maxim — momentul apogetic, cînd ciclul atinge maximum de determinare calitativă, esențialitate. Indeterminarea este, deci, un minus în planul esențialității, a ceea ce conferă calitatea specifică unui proces sau fenomen. Maximum de indeterminare e atins în punctul perigetic, opusul momentului apogetic. (V.D.Z.)

[10] Pentru Camil Petrescu orice *început*, orice *punct arhimedic* se constituie în zonă de indeterminare, afirmație pe care o numește „postulatul substanțial al începutului". Cum termenul de *postulat* apare foarte des în cursul lucrării, considerăm util a-l defini, aici, în accepția autorului. Pentru substanțialism, „postulatele sînt datele raționale în intuiții esențiale și substanțiale", deosebite de „axiome", care sînt datele logice, „în convenții". Postulatele sînt „unice", afirmații fără garanție și nu pot fi gîndite altfel, sînt impuse ca atare, verificarea lor e indefinită, axiomele sînt independente de realitate, pot tăgădui realitatea, dar nu se pot tăgădui pe ele însele, adică pot avea o origine oricît de arbitrară însă, odată acceptate, trebuie să fie consecvente cu ele însele.

Întorcîndu-ne la ideea de „început", trebuie să mai notăm cîteva dintre mențiunile autorului. Fiind „zonă de indeterminare", este zonă perigetică, de intricații sincrete. Ea nu trebuie să scape studiului, dar (pentru că „nu începutul ne face să cunoaștem apogeul, ci dimpotrivă) va putea fi analizată, în trei moduri: a) prelungind apogeticul în inițial (în început); b) considerînd intricatul ca atare și utilizînd un apogetic artificial; c) căutînd un «specific», o fizionomie specială a perigeticului, singurul lucru care se găsește peste firele aduse din apogetic". (F.I.)

[11] *Experiență apogetică*, termen gnoseologic creat de Camil Petrescu pornind de la cuvîntul elin *apogeios*, printre ale cărui sensuri originare se află și cel care a făcut carieră în astronomie: punctul cel mai înalt, mai îndepărtat de pămînt al traiectoriei unui astru. Prin analogie cu acest sens, Camil Petrescu înțelege prin momentul apogetic momentul în care evoluția unui ciclu a ajuns la maximă maturitate, esențialitate, realitate. Momentul apogetic oferă maximum de șanse

cunoașterii umane. Experiența umană cognitivă care surprinde acest moment de maximă realitate și esențialitate este experiența apogetică. (V.D.Z.)

[12] Vezi nota nr. 112 despre *estetica experimentală*.

[13] Într-o amplă notație (purtînd mențiunea „poate la *Puncte de reper*"), autorul își detaliază opinia referitoare la „priceperea în afaceri". El o compară cu calculul la ruletă, unde infinitul hazardului apare sub forma condițiilor infinitezimale care influențează mersul bilei, „așa cum în viață apare în multiplicitatea imprevizibilă a împrejurărilor care determină o acțiune omenească". Norocul și actul de a trișa sînt singurele posibilități pentru a cîștiga și în afaceri și la ruletă, bineînțeles, fiind mai ușoară „corectarea necorectă a hazardului" în cazul afacerilor. „Impresia de calcul reușit vine dintr-o operație aposteriori". Nu neagă, însă, o anume contribuție de ordin psihologic în acest domeniu de acțiune. Ea privește „o anumită regulă de conduită psihologică, nu de calcul și pricepere, o conduită valabilă principial, nu adevărat (să stăruiești, să fii atent, să te stăpînești etc., ca să nu contribui la dezastru prin exces, ca să nu-ți anulezi șansele etc.). Și în amîndouă modalitățile există sursele inspirației fericite care puteau fi... nefericite". (F.I.)

[14] *Dialectic*. Cititorul contemporan, familiarizat cu accepția pozitivă dată dialecticii de către filosofia marxistă, va fi cu siguranță contrariat să vadă că la Camil Petrescu același termen este utilizat în sens peiorativ. După primul moment de deconcertare, pe măsură ce lectura avansează, devine clar că gînditorul român nu se referă la dialectică în sensul de teorie generală a devenirii naturii, societății și gîndirii, axată pe principiile unității și luptei contrariilor, trecerii cantității în calitate și negării negației, ci are în vedere un cu totul alt sens. Pentru a determina acest sens, neprecizat de autor, care-l considera probabil de la sine înțeles, este util să reactualizăm principalele accepții ale dialecticii, termen care, așa cum arăta A. Lalande, a primit înțelesuri atît de diverse încît nu mai poate fi utilizat cu folos decît dacă i se delimitează cu exactitate sensul în care e luat. Inițial, dialectica este *arta dialogului sau a discuției*, adică arta de a discuta prin întrebări și răspunsuri, așa cum procedează Socrate cu interlocutorii săi, dar și arta diviziunii logice în genuri și specii în vederea examinării și discutării lor. La Platon, dialectica, identificată cu însăși filosofia, avea drept menire de a avansa din concept în concept, de la conceptele mai puțin generale la conceptele cele mai generale și principiile prime. Dacă la Platon dialectica este valorizată pozitiv, la Aristotel înregistrăm începuturile valorizării ei negative. În viziunea celui din urmă, *dialectica* trebuie deosebită de *analitică*. În timp ce ultima are drept obiect demonstrația (deducția ce pornește de la premise adevărate), prima are drept obiect raționamentele care pleacă de la opinii probabile. La Kant, această tendință se accentuează pînă într-atît încît filosoful german definește dialectica drept o *logică a aparențelor*. Acestea pot fi logice (sofismele), empirice (iluziile optice) sau transcendentale, ținînd deci de natura spiritului omenesc (pretenția de a putea depăși limitele oricărei experiențe posibile și de a determina prin raționamentele sale natura sufletului, a lumii și a lui Dumnezeu). În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant echivalează dialectica cu sofismul, dîndu-i un sens pur peiorativ. Influența lecturilor kantiene

îl vor fi determinat pe Camil Petrescu să folosească şi el dialectica într-un sens peiorativ. Desigur, la gînditorul român, valorizarea negativă nu are în vedere atît eroarea logică, deliberată sau spontană, ci acel tip de gîndire care, captivat de propria automişcare din concept în concept, se dezinteresează de realitate, mai mult, îi impune acesteia legile sale. Prin dialectică, Camil Petrescu vizează logicismul, care vrea să pună realitatea în patul lui Procust al schemelor sale, logicism care este, în viziunea sa, paradigmatic ilustrat de Hegel, pentru care dialectica era „aplicarea ştiinţifică a legităţii aflătoare în natura gîndirii". Dialecticii ca logicism, Camil Petrescu îi opune gîndirea concretă a cărei raţionalitate este dată de realitatea însăşi. Într-una din notaţiile sale, Camil Petrescu defineşte logicismul ca apelul la logică acolo unde nu este cazul, ca extindere a logicii la domeniul concretului istoric cu pretenţia de a obţine aici necesitatea şi universalitatea din domeniul ideatic. (V.D.Z.)

[15] *Individuaţia* este un termen care revine foarte des în lucrarea lui Camil Petrescu, fără ca autorul să-i precizeze sensul, aşa încît cititorul ar putea rămîne cu impresia că este folosit în accepţia curentă în filosofie. Totuşi, într-o notaţie găsim o precizare: „Se înţelege că nu luăm termenul de individuaţie în sensul scolastic de corporalizare a ideii, ci în sensul de totalitate mai mult sau mai puţin definită, mai mult sau mai puţin stabilă, fie adeseori interferată cu alte unităţi". În accepţia consacrată, individuaţia desemnează particularizarea generalului în indivizi, în fiinţe singulare. Filosofii au considerat multitudinea existenţelor individuale cînd ca pe ceva originar, cînd ca pe ceva pur fenomenal sau derivat dintr-o unitate originară. Dintre moderni, Schopenhauer acordă importanţă individuaţiei, considerînd-o ca pe un fapt empiric fenomenal determinat de particularităţile spiritului omenesc. Preluînd de la Kant ideea subiectivităţii spaţiului şi timpului, Schopenhauer le consideră determinante ale diversităţii. Prin urmare, la el individuaţia este simplu fenomen, prezent doar în reprezentarea umană. (V.D.Z.)

[16] *Antinomie.* Originar, contradicţia dintre două legi; prin extensie, contradicţia dintre două judecăţi sau teze care sînt aparent în egală măsură îndreptăţite din punct de vedere logic, deşi opuse una celeilalte. Despre antinomii vorbeşte încă filosofia antică (Zenon, Platon, Aristotel, scepticii). În filosofia modernă, Kant acordă o atenţie deosebită antinomiilor. Raţiunea ajunge la contradicţii de tip antinomic, susţine filosoful german, atunci cînd caută necondiţionatul în fenomen, tratînd, deci, lumea sensibilă ca avînd o realitate în sine. După Kant, există patru antinomii ale raţiunii pure expuse în *Critica raţiunii pure*: 1) lumea e finită — lumea e infinită, 2) orice substanţă complexă e alcătuită din părţi simple — nu există nimic simplu, 3) în lume există libertate — în lume nu există libertate, 4) există o cauză, primordială a lumii — nu există o cauză primordială a lumii. Şi raţiunea pură practică are antinomiile ei *(Critica raţiunii practice)*, relative la conceptul de bine suveran, dar şi la facultatea de judecare, relative la mecanism şi fidelitate *(Critica facultăţii de judecare)*. După cum reiese din context, Camil Petrescu foloseşte termenul antinomie într-un sens nespecific. La el are, mai curînd, sensul de dificultate teoretică majoră izvorîtă din eterogenitatea concretului faţă de discursiv. (V.D.Z).

[17] Vezi adaosul cu acelaşi titlu la capitolul *Anexe*, în volumul II al lucrării.

[18] În căutarea certitudinii, *Descartes* (1596—1650) apelează la îndoiala metodică vizînd toate cunoştinţele şi acceptă ca singur dat cert teza: *Dubito, ergo cogito, cogito ergo sum.* Îndoiala sa este metodologică, nu sceptică. Pe fundamentul asigurat de ea se poate reconstrui întreaga lume a cunoştinţelor. Descartes este unul din reprezentanţii raţionalismului în filosofia modernă. Criteriul adevărului trebuie căutat în raţiunea însăşi, în evidenţa şi claritatea cunoştinţelor. Descartes acordă un loc central deducţiei care trebuie să pornească de la adevăruri clare şi distincte cunoscute direct de raţiune. În plan ontologic, Descartes este dualist. El admite existenţa a două substanţe independente una de alta: cea materială, cu atributul întinderii, şi cea spirituală, cu atributul gîndirii. Ambele sînt subordonate lui Dumnezeu — principiul suprem, care la om este o idee înnăscută. Descartes a contribuit şi la dezvoltarea unor ştiinţe ca matematica, fizica, biologia. „Momentul Descartes" este, pentru Camil Petrescu, un „punct fenomenologic, adică un moment în care veacul ia cunoştinţă de propria lui semnificaţie". (V.D.Z.)

[19] *Reducţia fenomenologică* sau metoda fenomenologică are la Husserl două accepţii: a) *reducţia eidetică*, atitudine care constă în a privi lumea obiectelor, neglijînd existenţa individuală, pentru a se opri doar asupra esenţelor. Reducţia fenomenologică este, aşadar, o reducere la esenţial. Fenomenologia este o ştiinţă eidetică, o ştiinţă care se ocupă doar de esenţe, nu de fapte; b) *reducţia fenomenologică propriu-zisă sau transcendentală*, metoda cu ajutorul căreia descoperim cîmpul conştiinţei pure, obiectul fenomenologiei (vezi nota nr. 22). Cu ajutorul ei poate fi depăşită atitudinea naturală, punîndu-se între paranteze existenţa tuturor transcendenţelor. Prima treaptă din această serie de reducţii succesive o reprezintă punerea între paranteze a propriului psihic ca aparţinînd lumii naturale. În enunţurile fenomenologice, psihicul autorului lor trebuie să fie tot atît de mult prezent pe cît este în conţinutul eidetic al enunţurilor matematice, adică deloc. Apoi, sînt puse între paranteze, se suspendă judecata asupra existenţei lor, natura şi ştiinţele naturii, precum şi ştiinţele spiritului (Geisteswissenschaften); urmează disciplinele material eidetice, căci şi eideticul este transcendent (geometria, fizica pură), însuşi Dumnezeu şi chiar logica pură. Fenomenologia ia în considerare doar ceea ce putem face inteligibil in mod esenţial în conştiinţa însăşi, în pură imanenţă. (V.D.Z.)

[20] Edmund Husserl (1859—1938) este întemeietorul fenomenologiei, direcţie filosofică de puternic răsunet în secolul XX, a cărei contribuţie la naşterea filosofiilor existenţei a fost hotărîtoare. (Pentru referiri suplimentare la fenomenologie, a se vedea nota nr. 22.) Influenţa lui Husserl asupra gîndirii lui Camil Petrescu este apreciabilă. Prima lucrare filosofică a lui Husserl este *Filosofia aritmeticii* (1891), unde urmăreşte construirea aritmeticii pe temeiuri psihologice şi logice de maximă claritate. Pe această linie, contribuţia lucrării se concretizează într-o analiză genetică, descriptiv-psihologică a conceptelor fundamentale „mulţime", „unitate", „număr". Din punct de vedere filosofic, lucrarea este importantă prin orientarea simultană şi corelată spre subiectiv şi obiectiv (aici, psihologică şi logică), orientare care va fi continuu adîncită şi va sta la baza fenomenologiei. Urmă-

toarea lucrare, *Cercetări logice* (1900—1901) se distinge, în primul rînd, prin critica psihologismului în logică, critică ce vizează asigurarea obiectivității logicului față de orice subiectivizare a sa. Opunîndu-se viziunii dominante în epocă, care vedea în conceptele și propozițiile logice produse psihice, iar în legile logice legi ale faptelor psihologice, Husserl afirmă și încearcă să demonstreze autonomia logicului ca parte a domeniul ideatic. Conceptele logice nu sînt produse psihice, ci unități ideatice, iar legile logice nu sînt legi psihice ci legi ideatice. Aici Husserl reia, cu deplină conștiință filosofică, distincția spirit-suflet realizată încă de Kant. Tot în această lucrare este schițată ideea „logicii pure" ca o teorie apriorică a științei, care studiază condițiile ideatice ale posibilității științei, precum și ca teorie apriorică despre conceptele formale de tipul „obiect", „relație", „unitate" etc. *Cercetările logice* duc mai departe orientarea simultană și corelativă spre obiectiv și subiectiv din *Filosofia aritmeticii*, aici conturîndu-se cu claritate ideile și terminologia fenomenologică. „Fenomenologic" e faptul că toate constatările se bazează exclusiv pe intuiții pur imanente, evitîndu-se depășirea acestei sfere a ceea ce se oferă intuitiv. Această evidență intuitivă nu poate fi una empiric-psihologică. Ea constă din intuiții ale esențelor. Domeniul ideatic nu este cuprinsul speculațiilor incerte, ci al intuițiilor apodictice. Aprioriul este corelat cu cîmpul său originar de manifestare — cel al subiectivității conștiinței. Pentru prima dată conștiința pură devine tema unei cercetări universale a conștiinței. Tot aici conceptul de „intenționalitate" primește tratarea specific husserliană. Accentul cade încă predominant pe latura subiectivă, adică pe trăire (Erlebnis), deși nici latura obiectivă nu este total neglijată (prin atenția acordată sensului). Decisivă pentru constituirea fenomenologiei este lucrarea *Idei pentru o fenomenologie pură și filosofie fenomenologică* (1913), unde noua disciplină primește o tratare sistematică fiind definită, potrivit funcției sale, ca „primă filosofie", ca „știință fundamentală a filosofiei". După apariția acestei lucrări, cercetările lui Husserl vizează în special lămurirea relațiilor fenomenologiei cu științele pozitive și mai ales cu psihologia. Ultimele lucrări importante sînt: *Logică formală și transcendentală* (1929), *Meditații carteziene* (1932), *Experiență și judecată* (1939). (V.D.Z).

[21] Începutul este antinomic, consideră autorul, căci presupune termeni cunoscuți, dat fiind vocabularul ca experiență colectivă, dar, în fapt, termenii nu sînt determinați, căci în fiecare lucrare capătă accepții noi, sau nuanțe noi, se reduc sau cresc în aria de cuprindere. Deci, se întregesc prin „determinare, prin acumulare, prin conjunct". Așa se explică de ce Camil Petrescu introduce termenii fără o marcare a sensului și lasă ca ei să se delimiteze de-a lungul lucrării. „În principiu (în sens substanțial), orice termen care circulă", spune el în altă notație, „într-un limbaj substanțial obiectiv corespunde sigur unui dat real. De aceea, limbajul e un incomparabil ghid științific. Mai curînd decît redus, el trebuie amplificat prin distincțiuni noi". Ceea ce și efectuează permanent, creindu-și un *modus divendi*. (F.I.)

[22] *Fenomenologie*. Nu Husserl este cel care a introdus termenul în filosofie. El i-a conferit doar o semnificație aparte. Termenul pare a fi fost creat de J. H. Lambert care, în carte sa *Noul organon* (1764) înțelegea fenomenologia ca teorie a aparenței. Kant folosește și el

termenul într-un sens apropiat: fenomenologia este o știință pur negativă care determină limitele sensibilității. Hegel îl resemnifică văzînd în fenomenologie știința care descrie etapele dezvoltării conștiinței ce evoluează de la simpla senzație la cunoașterea absolută. Conținutul *Fenomenologiei spiritului* tocmai în această descriere constă. O a treia accepție este cea de descriere a fenomenelor dintr-un domeniu anume. În sfîrșit, mai există o a patra accepție, cea husserliană la care se referă de fapt Camil Petrescu. Pentru Husserl (vezi și nota nr. 20) este o *știință eidetică*, strict deosebită de științele faptelor, inclusiv de psihologie. Așa cum reiese din *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, fenomenologia nu este o știință a faptelor, ci una a esențelor *(Wesenswissenschaft* sau *eidetische Wissenschaft)*. În timp ce științele faptelor, printre care se numără și psihologia, sînt științe care au drept act fondator experiența *(Erfahrung)*, ocupîndu-se de realități, adică de lucruri și procese care împreună cu subiecții cărora le aparțin se încadrează în lumea spațio-temporală, fenomenologia se interesează doar de cunoștințe esențiale și nu de stabilirea de fapte. Actul ei fondator este nu experiența, ci intuirea esențelor (Wesenserschauung). Din orientarea fundamentală a fenomenologiei, pe de o parte, și a științelor faptelor, pe de altă parte, decurg și importantele deosebiri dintre ele. Una dintre ele se referă la gradul de certitudine. În fenomenologie și științele eidetice toate cunoștințele mijlocite se bazează pe intuirea esențelor și a relațiilor esențiale. De aceea, orice pas al întemeierii mijlocite este apodictic și eidetic necesar. Idealul practic al științei eidetice exacte este ilustrat de matematica modernă — subsumarea tuturor pașilor mijlociți unor axiome. Științele care pornesc de la fapte nu pot depăși caracterul imperfect al cunoașterii factuale. Sensul științei eidetice exclude imixtiunea rezultatelor științelor empirice; prin urmare, ele sînt independente de acestea. Dar reciproca nu este adevărată — științele faptelor nu sînt independente de științele eidetice. Argumentarea lui Husserl este în esență următoarea: acolo unde realizează întemeieri mijlocite ale judecăților, științele bazate pe experiență trebuie să procedeze conform principiilor formale de care se ocupă logica formală; apoi, întrucît orice fapt include o esență materială, iar adevărul eidetic corespunzător acestei esențe dă o lege de care singularitatea faptică e legată, orice știință a faptelor își are fundamentele teoretice în ontologiile eidetice. Astfel, tuturor științelor naturii le corespunde știința eidetică despre natura fizică în genere — ontologia naturii. Depășind ontologia naturalistă, care identifica existența în genere cu existența empirică individuată în timp, accepția husserliană a existenței autorizează afirmația că esențele și lumea ideală în genere există. Dar esențele există altfel decît un obiect individual. Ele nu sînt localizate în spațiu, nu sînt individuate în timp (nu se nasc și nu pier). Pentru Husserl, esența constituie un nou tip de obiect. „Așa cum datul intuiției individuale sau experiențiale este un obiect individuat, tot astfel datul intuirii esențelor este o esență pură. Și intuirea esenței este intuiție, așa cum obiectul eidetic este obiect" (Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, pag. 14). Ca și intuiția obiectului individual, intuiția esențelor este o intuiție originară care oferă esența în carne și oase. Importante pentru înțelegerea specificului filosofiei husserliene sînt și precizările lui Husserl referitoare

la relaţiile noii discipline cu filosofiile anterioare. Un spaţiu substanţial acordă Husserl criticii empirismului. Preferinţa este explicabilă întrucît empirismul contesta existenţa ideilor, esenţelor. Orientarea de principiu a empirismului e apreciată pozitiv de Husserl, întrucît ea reprezintă un radicalism gnoseologic orientat împotriva idolilor, a forţelor tradiţiei şi superstiţiei, care promovează dreptul raţiunii autonome. Însă empirismul identifică acest principiu cu ideea că orice ştiinţă trebuie să pornească de la experienţă, cunoştinţele mediate trebuind să se întemeieze pe experienţa nemijlocită. Pentru empirist, ştiinţa adevărată este ştiinţa bazată pe experienţă. Esenţele pure, ideile sînt în viziunea sa simple fantome metafizice. Greşeala fundamentală a empirismului ar consta în aceea că cerinţa pozitivă a întoarcerii la lucrurile înseşi este echivalentă cu cerinţa ca orice cunoaştere să se întemeieze pe experienţă. Însă, subliniază Husserl, lucrurile pure şi simple nu se identifică cu lucrurile naturale (Natursachen), iar realitatea în genere nu se limitează la realitatea obişnuită. După Husserl există şi o realitate ideală de tipul axiomelor: $a + 1 = 1 + a$; o percepţie este întotdeauna percepţie de ceva. Dacă este aşa atunci nu doar vederea sensibilă, proprie experienţei, este vederea originară, ci orice vedere nemijlocită. Husserl substituie experienţei (Erfahrung) intuiţia şi astfel respinge identificarea ştiinţei cu ştiinţa bazată pe experienţă. Orientărilor idealiste, cărora le revine meritul de a fi admis existenţa gîndirii pure, a unui apriori, Husserl le reproşează că nu au ajuns la conştiinţa clară a existenţei unei inuiţii pure în care esenţele sînt date originar ca obiecte. *Antipsihologismul* constituie o atitudine în absenţa căreia fenomenologia este de neconceput. După critica amplă la care supune, în *Cercetări logice*, psihologismul în logică, dominant în epocă şi al cărui adept a fost la începutul carierei sale, Husserl revine în *Idei pentru o fenomenologie pură...* asupra temei. Tezei psihologiste (ideile sau esenţele sînt concepte, iar conceptele sînt formaţiuni psihice, produse ale abstractizării), Husserl îi opune distincţia între actul psihic şi conţinutul său. (De exemplu, reprezentarea numărului şi numărul ca atare, care este o existenţă atemporală — ein unzeitliches Sein). Concluzia este: dacă este adevărată teza despre natura de produs psihic a conceptelor, atunci numerele nu sînt concepte, iar dacă numerele sînt totuşi concepte, atunci acestea nu sînt produse psihice. Nu esenţa este un produs psihic, ci doar conştiinţa esenţei. În sfîrşit, decisivă pentru familiarizarea cu fenomenologia este înţelegerea detaşării acesteia de *atitudinea naturală* (natürliche Einstellung). Caracteristic pentru această atitudine proprie omului obişnuit, dar şi omului de ştiinţă, nu însă şi fenomenologului, este faptul neproblematizării existenţei lumii spaţio-temporale. Această lume este pentru mine prezentă, existentă, iar diferitele aspecte ale spontaneităţii conştiinţei se raportează la ea (contemplarea, explicarea, conceptualizarea, numărarea, raţionarea, plăcerea şi neplăcerea, dorinţa şi repulsia). În formularea lui Husserl „teza generală a atitudinii naturale" este următoarea: „Am în faţă neîntrerupt prezentă realitatea spaţio-temporală, căreia eu însumi îi aparţin asemeni tuturor celorlalţi oameni care se raportează la ea în acelaşi mod. Realitatea, aşa cum o arată însuşi cuvîntul, este găsită de mine, eu în stare de veghe, într-o experienţă continuă, ca existentă. Iau această realitate aşa cum mi se oferă, ca existentă". (Ed. Husserl, *op. cit.*, pag. 63). Cunoaşterea acestei lumi

este sarcina ştiinţelor pozitive, ştiinţelor pozitivităţii naturale. În *atitudinea fenomenologică*, teza atitudinii naturale nu este anulată, ci doar scoasă din acţiune, suspendată sau, cu un termen intrat în uzul curent al limbajului filosofic, pusă între paranteze. Punerea între paranteze a lumii şi a actelor care se raportează la ea nu înseamnă, precizează Husserl, negarea lumii în mod sofistic, nici punerea ei sub semnul întrebării în manieră sceptică. Epocheul fenomenologic înseamnă suspendarea oricărei judecăţi relative la existenţa lumii spaţio-temporale. Odată cu lumea sînt puse între paranteze şi ştiinţele care se ocupă de ea (ştiinţele naturii şi Geisteswissenschaften). Succesiv sînt puse între paranteze toate transcendenţele. După natură şi ştiinţele care o studiază vine rîndul ştiinţelor eidetice materiale (geometria, fizica pură etc.), al transcendenţei lui Dumnezeu şi chiar al logicii pure. Rezultatul final, „reziduumul fenomenologic" al punerii între paranteze a lumii spaţio-temporale şi a tuturor transcendenţelor este *conştiinţa pură* sau *transcendentală*, cîmpul propriu al fenomenologiei. Doar acesteia îi revine, graţie posibilităţii de a fi obiectul percepţiei imanente atributul existenţei absolute. Existenţa (Sein) transcendentului, care nu poate deveni niciodată obiect al percepţiei imanente, este întotdeauna doar fenomenală. În timp ce ar fi un nonsens să ne îndoim de existenţa unei trăiri oferite de percepţia imanentă, existenţa lumii lucrurilor are întotdeauna un caracter prezumtiv. Acesta trebuie înţeles, precizează Husserl, în sensul că întotdeauna este cu putinţă dubiul cu privire la existenţa lucrurilor, că niciodată nu este exclusă posibilitatea neființei lor. În aceeaşi ordine de idei, Husserl afirmă că distrugerea luminii lucrurilor ar modifica desigur conştiinţa, dar nu ar afecta existenţa ei. Acuzaţiei de idealism subiectiv care s-a adus fenomenologiei, şi anume că aceasta preface lumea în aparenţă subiectivă, Husserl îi răspunde afirmînd că ea provine dintr-o neînţelegere a adevăratului sens al dezvoltărilor sale. În fapt, lumea nu este negată, ci doar o anumită interpretare a ei. Această interpretare provine dintr-o absolutizare filosofică a lumii, care nu observă că lumea are fiinţă doar ca un cîmp al conferirii de sens de către conştiinţă. Fenomenologia pură sau transcendentală „are de a face doar cu trăiri (Erlebnisse) sesizabile şi analizabile în intuiţie în generalitatea lor esenţială pură, nu cu trăiri percepute empiric ca fapte reale, ca trăiri ale unor oameni angrenaţi în lumea fenomenală, pusă ca fapt pentru experienţă. Ea prezintă descriptiv esenţa prinsă direct în intuiţie, precum şi relaţiile întemeiate în mod pur de aceasta, în concepte esenţiale şi enunţuri esenţiale legice. Fiecare din aceste enunţuri este aprioric în sensul deplin al cuvîntului" (Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, Halle, Max Niemeyer, 1928, pag. 2.) Ceea ce este pus între paranteze nu este exclus din cîmpul fenomenologiei, ci devine obiect al ei ca dat al conştiinţei. Astfel, natura este pusă între paranteze, dar există o fenomenologie a naturii; psihologia şi alte ştiinţe ale spiritului sînt puse între paranteze, dar există o fenomenologie a omului şi a personalităţii sale, precum şi o fenomenologie a spiritului social. Fenomenologia a exercitat o puternică influenţă asupra gîndirii secolului XX. În afara contribuţiei sale la naşterea filosofiilor existenţei mai trebuie menţionat aportul ei la dezvoltarea teoriei valorilor, eticii, antropologiei filosofice (M. Scheler), esteticii (R. Ingarden), precum şi tentativele de colaborare cu gîndirea marxistă. (V.D.Z.)

[23] Georges Dumas (1866—1946), filosof, psiholog și medic francez. Este considerat, alături de Pierre Janet (cu care, de altfel, colaborează la editarea unui „Jurnal de psihologie"), drept întemeietor al psihologiei științifice. Discipol al lui Th. Ribot, încă de la teza sa în medicină, *Stările intelectuale ale melancoliei* (1898), se precizează linia directoare a operei sale constînd în considerarea substanțialei identități dintre patologie și normal, în studiul psihopatologicului introducînd și cadrul fiziologic. Lucrările sale de psihologie fiziologică sînt încununate de *Tratatul de psihologie* (în 2 vol., 1924, apoi în 10 vol., în 1930), care, deși adună numeroși colaboratori din curente de gîndire diferite, tratează problemele psihologiei cu argumente din domeniul fiziologiei și psihofiziologiei stărilor afective. Este una dintre lucrările pe care Camil Petrescu le-a adnotat cu deosebită atenție și le-a comentat în caietele sale de lucru. Alte opere: *Tolstoi și psihologia dragostei* (1893), *Tristețea și bucuria* (1900), *Surisul și exprimarea emoțiilor* (1906), *Tulburări mentale și tulburări nervoase provocate de război* (1918), *Supranaturalul și zeii în maladiile mentale* (1946), *Viața afectivă* (1948). (F.I.)

[24] Autorul neagă, de altfel, posibilitatea de a explica și exprima „un concept", căci a-l explica înseamnă „a-l dezvolta în totalitatea lui concretă, unde orice afirmație e tot așa de valabilă ca și negația ei". Soluția rămîne a-l *determina strict intelectual*. (F.I.)

[25] Ernst Mach (1838—1916), filosof și fizician austriac considerat de către neopozitiviști drept precursor. Unul din scopurile activității sale teoretice a fost eliberarea științei de metafizică. Din viziunea sa asupra lumii, Mach elimină aproape toate categoriile printre care cea de substanță și cea de cauzalitate, pe care le consideră adaosuri provenind din mintea umană. Mach admite doar senzațiile, fără a distinge între senzațiile exogene și endogene, pe care le numește „elemente". Astfel credea Mach că întemeiază teoria exclusiv pe fapte. El admite ca necesar doar un singur concept, cel de funcție. Gîndirea construiește experiența prin asocierea funcțională a senzațiilor. Critica acestei concepții idealist-subiective a empirio-criticismului a fost realizată de Lenin în cunoscuta lucrare *Materialism și empiriocriticism*. Principalele lucrări ale lui Mach sînt: *Analiza senzațiilor* (1866) și *Cunoaștere și eroare* (1905) studiată și citată de Camil Petrescu. (V.D.Z.)

[26] În cursul lucrării, Camil Petrescu nu reușește să argumenteze convingător afirmația sa că progresul cunoașterii omenești, prin știință și filosofie, este iluzoriu. (F.I.)

[27] *Intuiții esențiale* sau intuiția esențelor, termen central în fenomenologia husserliană care desemnează surprinderea nemijlocită a esențelor. Asemeni oricărui alt obiect, esențele sînt „văzute", cum spune Camil Petrescu care, redînd sensul originar al verbului elin „noein", vorbește despre o vedere noosică. Esența poate fi surprinsă pornind de la o intuire a individualului, a existenței, dar și de la o intuire a unor produse ale fanteziei, imaginației, fără a exista riscul inadecvării: „. . .punerea și surprinderea intuitivă a esenței nu presupune în nici un fel punerea vreunei existențe individuale" (Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, Haag, Martinus Nijhoff, 1980, pag. 17). (V.D.Z.)

[28] Toate aceste demersuri științifice și filosofice sînt pentru Camil Petrescu doar *valori aporetice*, adică nu sînt valori propriu-zise, dar cum spune într-o notație „prin vînturarea ideilor, prin faptul însuși al dezbaterii, al amănunțirii, au un rol, au o contribuție reală la progres". Un exemplu, ar fi David Hume, care el însuși nu era aporetic, dar cei care l-au continuat și susținut, chiar cînd s-a dovedit „inexact în concluzii", da. Și apoi Camil Petrescu extinde caracterizarea la toată filosofia, care are valoare aporetică, cu condiția mărginirii la atît, și a inacceptării soluțiilor ca soluții. (F.I.)

[29] *Ecuația de indeterminare* sau relațiile de impreciziune formulate de fizicianul Werner Heisenberg (1901—1976) subliniază importanța pe care o are în microfizică interacțiunea dintre instrumentele folosite de experimentator și sistemul observat sau măsurat. Această interacțiune există și în macrofizică, însă aici schimbările produse de instrumentele de observare sînt neglijabile dat fiind faptul că obiectele macroscopice sînt formate dintr-un număr imens de atomi. Redăm în continuare, după o recentă lucrare de filosofia științei, esența ideii lui Heisenberg referitoare la ecuația de indeterminare. Iată ce scrie Mircea Flonta în cartea sa *Perspectivă filosofică și rațiune științifică* (București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pag. 170): „Heisenberg formulează problema localizării electronului în mod operaționalist, ca problemă a modului cum putem determina localizarea unui electron cu ajutorul unui microscop ideal, de mare putere, numit și microscop Heisenberg. Precizia cu care putem determina localizarea electronului depinde de lungimea de undă a razelor de lumină utilizate în acest scop. Dacă folosim raze cu lungimi de undă destul de mici putem să precizăm destul de mult localizarea electronului într-un moment al timpului. Tocmai pe acest temei caracterizăm electronul drept un corpuscul. Dar razele de lumină utilizate pentru localizarea electronului modifică simultan caracteristicile sale mecanice (impulsul sau cantitatea de mișcare), care devin nedeterminate. Reciproca este valabilă în cazul determinării destul de precise a impulsului electronului, prin utilizarea unor raze de lumină cu lungimi de undă destul de mari; localizarea electronului devine simultan nedeterminată. Heisenberg a arătat că relația dintre nedeterminarea localizării spațiale și nedeterminarea impulsului poate să primească o expresie matematică. Și anume, produsul nedeterminării coordonatelor spațiale și a impulsului electronului nu poate să fie mai mare decît cuanta de acțiune a lui Planck. Aceste relații, numite relații de impreciziune, incertitudine sau nedeterminare, permit stabilirea relației dintre matematica teoriei cuantelor și observațiile ce pot fi făcute în camera Wilson sau, altfel spus, trecerea de la microfizică la macrofizică. Heisenberg susține că ele reprezintă pentru mecanica cuantică ceea ce este relativitatea simultaneității pentru teoria relativității". (V.D.Z.)

[30] Camil Petrescu întrebuințează cînd termenul de *simț curent* cînd cel de *sens curent* pentru aceeași accepție. Într-o anexă îl delimitează de „bunul simț", care este o modalitate logică, de judecată, și ca atare o clasă interferentă numai a „sensului curent", care e constituit într-un mod mult mai complex. „Sensul curent este transcrierea lexicală deopotrivă a erorilor de bun simț logic, ca și a fondului de substanțialitate anonimă, comun omenirii întregi, dar nu în același

grad". „Temeiul deosebirii stă în faptul că ea corespunde diferenţei constitutive dintre logic şi intuitiv, adică dintre logicul bunului simţ şi esenţele intuiţiilor specifice omului. Ceea ce este dat în intuiţie este dat în mod absolut şi constituie pivotul interpretărilor logice, care pot varia şi care alcătuiesc un soi de carnaţie a sensului curent. Adecvat acestui fond, întîlnim însăşi momentele de intuiţie substanţială ale fondului artistic şi ştiinţific dat în circulaţie (al substanţei însăşi, deci), fireşte, cu erorile excrescente, cari, printr-o fricţiune continuă, măruntă, se anulează, în bună parte, reciproc, ca şi toate fulgerările de intuiţii substanţiale ale indivizilor anonimi din mulţime." Fondul de intuiţii esenţiale şi substanţiale ale sensului curent, care corespund geniului anonim al speciei, face posibilă, susţine autorul, traducerea oricărui sistem filosofic într-un sistem de sens curent. Este enunţat totodată, şi un postulat care arată că, deşi, acest procedeu este greşit, fiind aproximativ, eroarea, în cadrul lui, este neglijabilă pentru că există un pivot substanţial. Autorul consideră acest procedeu valabil atît pentru translaţia lexicală a unui sistem dialectic într-un sistem de sens curent, cît şi pentru traducerile dintr-o limbă în alta. (F.I.)

[31] Într-adevăr, Camil Petrescu ajunge în capitala Franţei abia în octombrie 1926, după cum aflăm dintr-o scrisoare adresată lui Liviu Rebreanu în 29 ale lunii respective: „E inutil să-ţi spun cît de puţin sînt la mine acasă. Mă simt destul de dezorientat. Oraşul e mare-mare, obiceiurile altele, viaţa altfel organizată. Ah, dacă aş fi cunoscut Parisul ca student. Dar aşa e soarta noastră. Devenim mari romancieri şi scriitori cînd plăcerile vieţii au făcut loc obligaţiilor...". (F.I.)

[32] *Modalitatea estetică a teatrului. Principalele concepte despre reprezentaţia dramatică şi critica lor* constituie teza lui Camil Petrescu pentru obţinerea titlului de doctor în filosofie şi litere, susţinută la 9 aprilie 1937, în faţa unei comisii avînd ca preşedinte pe C. Rădulescu-Motru, iar ca membri pe P. P. Negulescu, I. Rădulescu-Pogoneanu şi D. Caracostea. Doctoratul va fi notat cu: *magna cum laude*. Lucrarea va apare în volum, în acelaşi an, la Fundaţia pentru Literatură şi Artă.

Ocupîndu-se, la un moment dat, de capacitatea de imitare a artei, pe care o neagă, Camil Petrescu susţine că nu există o realitate, o natură fizică, realizată fără colaborarea spiritului, aşa cum realitatea psihologică şi socială implică spiritul ca parte constitutivă şi ca observator. (F.I.)

[33] *Argumentul ontologic*, unul din argumentele filosofico-teologice invocate pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu. În esenţă, argumentul ontologic constă în deducerea existenţei lui Dumnezeu din conceptul său. Întrucît Dumnezeu este gîndit, el există. Argumentul ontologic a cunoscut diferite formulări, care nu sînt decît variaţiuni pe aceeaşi temă. Anselm von Canterbury susţine că Dumnezeu există cel puţin ca un concept, însă fiinţa supremă nu poate exista doar în reprezentare, de aceea ea există în sine. Lui Descartes îi aparţine formularea de cea mai largă circulaţie: conceptul de Dumnezeu ca un concept al fiinţei perfecte conţine şi determinaţia existenţei necesare şi veşnice. În temeiul acestei determinaţii putem susţine existenţa reală a lui Dumnezeu. Kant este cel care a dat critica rămasă clasică a argumentului ontologic. El arată că necesitatea necondiţionată a judecăţilor nu presupune şi necesitatea absolută a lucrurilor.

A gîndi o sută de taleri nu înseamnă totodată şi existenţa lor. La rîndul său, Camil Petrescu notează lapidar: „Dumnezeu este perfect, dar nu poate exista, deci nu e perfect".

[34] Immanuel Kant (1724—1804), despre care Camil Petrescu afirma, ca o concluzie la cîteva notaţii despre categoriile kantiene, că „a avut o intuiţie formidabilă, deşi se baza pe o psihologie perimată", a elaborat *Critica raţiunii pure* (1781) în perioada sa „criticistă". Ea are ca temă centrală posibilitatea existenţei cunoştinţelor *a priori*, ceea ce arată că, în planul gnoseologiei, kantismul s-a născut ca o reacţie faţă de empirismul sceptic. Conform mentalităţii dominante în epocă, nici o cunoştinţă nu poate preceda experienţa, orice cunoştinţă începe cu experienţa. Această afirmaţie incontestabilă nu implică însă şi faptul că întreaga noastră cunoaştere provine din experienţă. Cunoştinţele independente de experienţă şi de orice impresii senzoriale sînt numite de Kant, cunoştinţe *a priori*, spre deosebire de cele provenite din experienţă care sînt numite *a posteriori*. Indiciile care ne permit să distingem cunoştinţele *a priori* de cele *a posteriori* sînt universalitatea şi necesitatea primelor. Pe de o parte, experienţa ne arată doar *cum* este ceva, nu că nu poate fi altfel, iar pe de altă parte faptul că procedează inductiv îi permite să obţină doar un universal incert, provizoriu, care poate fi oricînd contrazis în viitor: dacă nu s-au ivit încă excepţiile la o regulă extrasă din experienţă, nu înseamnă că ele nu vor apărea în viitor. Existenţa cunoştinţelor *a priori* impune ca sarcină pentru filosofie cercetarea posibilităţii, principiilor şi cuprinsului acestor cunoştinţe. Kant dă acestei cercetări forma unei teorii a judecăţii. Judecăţile sînt fie analitice explicînd o cunoştinţă deja existentă, fie sintetice extinzînd cunoştinţele existente. În judecata analitică, predicatul afirmă sau neagă despre subiect ceva deja existent în el; în judecata sintetică, ceva ce nu este conţinut în subiect. În judecăţile sintetice *a posteriori*, intuiţia obiectului funcţionează ca principiu al sintezei, ceea ce lipseşte judecăţilor sintetice *a priori*. De aici întrebarea: cum sînt ele cu putinţă? Ea se concretizează în alte trei: cum e cu putinţă matematica pură? cum e cu putinţă fizica pură? cum e cu putinţă metafizica? Ştiinţa care trebuie să răspundă la aceste întrebări este tocmai critica raţiunii pure. (V.D.Z.)

[35] *Apodicte*, termen creat de Camil Petrescu de la *apodictic* — referitor la necesitatea logică, opusă asertoricului sau problematicului. O afirmaţie apodictică este adevărată în mod necondiţionat. După Aristotel, judecăţile apodictice sînt cele care nu pot fi contestate întrucît rezultă dintr-o demonstraţie. Kant consideră apodictice judecăţile al căror predicat poate fi negat sau afirmat cu necesitate. (V.D.Z.)

[36] Deşi Camil Petrescu foloseşte ca motto la studiul său *Despre noocraţia necesară* un citat din *Republica* lui Platon (427—347 î.e.n.), atitudinea sa faţă de filosoful grec este de totală neaderenţă. O ediţie franceză a dialogurilor lui Platon, adnotată de scriitor, a existat în biblioteca acestuia. *Banchetul* face parte din scrierile de maturitate ale lui Platon, exegeţii împărţind dialogurile sale în patru categorii: I. *Scrierile de tinereţe* (Apologia lui Socrate, Kriton, Ion, Protagoras ş.a.), în care Platon expune cu precădere învăţătura lui Socrate. Din punct de vedere teoretic, pe primul plan se află problema referitoare la esenţa virtuţii şi cea referitoare la faptul dacă virtutea poate fi

învăţată. 2. *Scrierile perioadei de trecere* (Georgias, Menon, Euthydemos, Hippias minor, Kratylos, Hippias maior, Menexenos) sînt orientate împotriva sofisticii şi a realităţilor din viaţa publică produse de retorica sofiotă. 3. *Scrierile de maturitate* (Banchetul, Fedon, Politeia II, Fedros) care prezintă teoria ideilor, constituind o sinteză a gîndirii eleaţilor, a celei a lui Heraclit, Pitagora şi Socrate. 4. *Scrierile de bătrîneţe* (Teetet, Parnemide, Sofistul, Fileb, Timaios, Kritias, Legile) dedicate în primul rînd logicii. Ele ilustrează o mai pronunţată orientare spre matematică şi astronomie, precum şi un mai pronunţat interes pentru concret. Teoria platoniciană a ideilor îşi află rădăcinile în învăţătura lui Socrate, care sublinia caracterul de obiectivitate şi de esenţială obiectivitate a conceptului. Platon preia această viziune şi, încorporînd şi concepţia eleată despre fiinţa atemporală, construieşte teoria ideilor pentru a fundamenta devenirea lucrurilor pe soliditatea unor unităţi de existenţă. Termenul *idee*, care apare mai întîi în *Eutifron* cu accepţia de „formă", „tip", desemnează esenţialitatea independentă a unei categorii de lucruri. Această esenţialitate este necorporală, în afara spaţiului şi timpului, independentă de cunoaştere. Cunoaşterea are acces doar la existent, nu la existenţă, fiinţă. Ideea nu trebuie în nici un caz concepută ca un concept subiectiv, ci ca existenţă în sine şi pentru sine. Ideile sînt separate de lucrurile sensibile, fiinţînd într-o sferă suprasensibilă. Ele sînt prototipurile atemporale, neschimbătoare ale lucrurilor sensibile care sînt doar copiile lor. Ideile nu sînt perceptibile, accesul la ele fiind posibil doar pe cale spirituală. Ideile se află unele faţă de altele într-un raport ierarhic. Toate sînt subordonate ideii de bine care este cauza finală, existenţa ultimă, norma supremă, guvernînd ca divinitate totul. Teoria ideilor a fost supusă criticii încă de Aristotel, dar nu a rămas fără ecou în gîndirea contemporană. Fenomenologia husserliană, de pildă, are o inconfundabilă nuanţă platoniciană. Camil Petrescu pare aici a refuza platoniciana teorie a ideilor, deşi este un adept al fenomenologiei. (V.D.Z.)

[37] *Durata bergsoniană.* Spre deosebire de timp, pe care intelectul îl concepe ca divizibil şi măsurabil asemeni spaţiului, durata este pentru Bergson, în primul rînd, calitatea proceselor psihice care se succed fără juxtapunere, topindu-se unul în altul. Termenii sinonimi folosiţi de către Bergson pentru a desemna durata sînt: „durata pură", „durata calitate", „durata concretă". Ideea de durată apare încă în *Încercare asupra datelor imediate ale conştiinţei* (1889), unde Bergson îşi propune să realizeze o adevărată răsturnare de perspectivă. Dacă psihologia vremii era preocupată să demonstreze că perceperea lucrurilor se face prin intermediul unor forme proprii spiritului uman (spaţiul şi timpul kantian, de exemplu), Bergson consideră că a venit momentul pentru a realiza demersul contrar, adică de a elibera percepţia propriilor stări de conştiinţă, pe care o credem nemijlocită, de balastul elementelor împrumutate din lumea exterioară. Trei sînt noţiunile care trebuie purificate de intruziunea lumii sensibile şi de ideea de spaţiu: intensitatea, durata, determinarea voinţei. În ce priveşte *intensitatea* stărilor sufleteşti, Bergson reproşează psiho-fizicii că vede cantitate acolo unde e doar calitate. Faptele psihice sînt în ele însele calitate sau multiplicitate calitativă şi doar cauza lor situată în spaţiu este cantitate. Intensitatea unei stări psihice este doar semnul

interior, calitativ, a ceva exterior, cantitativ. Greşala psihofizicii îşi are punctul de plecare în această realitate. Căci de îndată ce admitem altfel decît printr-o metaforă că senzaţia are capacitatea de a se mări, de a creşte, sîntem tentaţi să măsurăm procesul. De fapt, intensitatea unei stări psihice e calitate pură. *Durata* este definită de Bergson în felul următor: „durata pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conştiinţă cînd eul se lasă în voia vieţii, cînd el se abţine să stabilească o separare între starea prezentă şi stările anterioare" (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1924, pag. 76). Durata proprie fluxului conştiinţei mai este numită de Bergson „multiplicitate calitativă", total deosebită de număr: „durata... va apărea ca o multiplicitate calitativă, ca o eterogenitate absolută de elemente care vin să se topească unul în altul" (*Ibidem*, pag. 178). Toate dificultăţile legate de problema *libertăţii* sau a determinării voinţei, problema însăşi, sînt datorate încercării noastre de a gîndi durata prin atributele întinderii, interpretînd succesiunea prin simultaneitate. În felul acesta a fost posibilă negarea actului liber, durata pură fiind proiectată în spaţiul omogen. Motivele sînt văzute ca evenimente distincte unul de altul concurînd, asemeni unor forţe diferite aplicate în acelaşi punct, pentru a produce actul, ceea ce reprezintă o metaforă spaţială. În actul liber nu există nimic din toate acestea, căci decizia liberă creşte şi se maturizează cu întreaga noastră personalitate. A acţiona liber înseamnă a ne relua în posesie, a ne situa din nou în durata pură. (V.D.Z.)

[38] La baza filosofiei lui Maine de Biran (1766—1824) se află caracterul infailibil al apercepţiei interioare imediate, care duce la sesizarea propriului eu sub forma unei voinţe libere în întregime, unică şi indivizibilă. Pornind astfel de la spiritul uman luat în sine, filosoful ajunge la justificarea universului, dar şi a existenţei lui Dumnezeu, căci, în viziunea sa, spiritul uman participă la realitatea care-l transcede şi îl determină. Înlocuieşte *cogito*-ul cartezian prin teza: „acţionez (sau vreau), deci exist". Opere: *Influenţa obişnuinţei asupra facultăţii de-a gîndi* (1803), *Apercepţia imediată* (1807), *Raporturile dintre fizic şi moral* (1814), *Noi consideraţii asupra somnului, viselor şi somnambulismului* (1816), *Fragmente relative la fundamentele moralei şi religiei* (1918). (F.I.)

[39] *Monadologia*, ştiinţa despre monade. În greaca veche *monas* înseamnă „unitate". De aici, sensul filosofic de substanţe simple, imateriale, dinamice aflate în relaţii unele cu altele, deşi independente unele de altele, în care se oglindeşte întreg universul. Conform monadologiei, corpurile neînsufleţite şi organismele sînt compuse din monade. Despre monade vorbesc Pitagora, Aristotel, Euclid, Platon (care le numeşte idei). Întemeietorul monadologiei este însă Leibniz. În viziunea sa monadele constituie *în sinele* realităţii. Ele nu au decît proprietăţi calitative, sînt de natură psihică, au percepţii (inconştiente sau conştiente); nu au ferestre, nu suferă deci influenţe directe din exterior, dezvoltarea lor fiind comandată exclusiv din interior. Relaţiile dintre ele sînt de ordinul armoniei prestabilite: de la începutul lumii ele sînt adaptate una alteia. (V.D.Z.)

[40] *Lebensphilosophie*, filosofia vieţii. Orientare filosofică pentru care realitatea absolută o reprezintă viaţa, opunînd realitatea iraţională accesibilă doar prin trăire (Erlebnis) sau intuiţie realităţii obţi-

nute prin cunoaşterea analitică şi abstractivă a intelectului. „Viaţa" nu este determinată univoc, ci este înţeleasă cînd predominant biologic, cînd spiritual, cînd cultural-istoric, cînd metafizic-ontologic. Nu de puţine ori reprezentanţii diferitelor tendinţe din interiorul filosofiei vieţii au supraestimat importanţa biologicului. Una din lucrările paradigmatice pentru filosofia vieţii este masiva carte a lui Ludwig Klages *Spiritul ca adversar al sufletului*, unde autorul îşi propune să acrediteze nu numai distincţia dintre spirit şi suflet, ci şi ideea ireductibilei lor opoziţii. Spiritului i-ar fi inerentă tendinţa de a mortifica sufletul, principiul vital. Printre reprezentanţii cei mai cunoscuţi ai filosofiei vieţii se numără Fr. Nietzsche, W. Dilthey, G. Simmel, O. Spengler, care alcătuiesc gruparea neoromantismului german, A. Fouillée, M.J. Guyau, Bergson, exponenţi ai neospiritualismului francez, M. de Unamuno şi J. Ortega y Gasset. În România perioadei interbelice, trăirismul incorporează influenţe ale filosofiei vieţii. O notaţie a lui Camil Petrescu indică, într-un alt context, delimitarea lui faţă de trăirişti: „Hegel s-a găsit, pare-se, faţă de Schelling în situaţia în care eram eu în 1928 faţă de Mircea Eliade, de trăirişti, universalişti, absoluţi, cu intuiţii divine, care lucrau cu genul genial, cu absolutul. Frazele acestora mă exasperau prin indeterminarea lor." (V.D.Z.)

[41] *Biopolitica actuală*. Camil Petrescu se referă aici la sensul restrîns al biopoliticii, nu la cel larg (studiul influenţei factorilor biologici asupra politicii), şi anume la acea politică ghidată programatic de scopuri eugenice. Aşa cum se arată în *Mica enciclopedie de politologie*, biopolitica urmăreşte conservarea şi promovarea unui potenţial biologic pretins valoros şi împiedicarea proliferării fondului biologic declarat „inferior pe baza unor criterii rasiste şi reacţionare" (*Mica enciclopedie de politologie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977, pag. 50). Camil Petrescu avea în vedere în special orientările biopolitice din Germania hitleristă. (V.D.Z.)

[42] Reprezentantul cel mai proeminent al idealismului german, *Hegel* (1770—1831), îşi împarte sistemul în trei părţi: logica, filosofia naturii şi filosofia spiritului. Logica este ştiinţa despre ideea pură în elementul abstract al gîndirii, ştiinţa despre Dumnezeu sau logos, acesta fiind considerat aşa cum este înaintea lumii. Lumea logosului este adevărul, aşa cum este pentru sine. Obiectele ei sînt esenţialităţile simple ale universului eliberate de orice aspect sensibil. Logica, în accepţia lui Hegel, identică cu metafizica, este împărţită la rîndul ei în trei subdiviziuni: teoria fiinţei *(Sein)*, teoria esenţei şi teoria conceptului. Filosofia naturii tratează ideea aflată în înstrăinarea de sine. Şi filosofia naturii are o împărţire tripartită: mecanica, fizica şi organica. Filosofia spiritului tratează ideea revenită la sine din înstrăinarea naturii. Şi această parte a filosofiei lui Hegel are trei subdiviziuni, dintre care prima este dedicată spiritului subiectiv, a doua spiritului obiectiv şi a treia spiritului absolut. Metoda de gîndire, în care conceptul se are pe sine în calitate de absolut drept obiect, este cea dialectică a triadei teză-antiteză-sinteză. Cu ajutorul ei Hegel deduce totalitatea existentului din logos. Dialectica gîndirii se recunoaşte în dialectica naturii, prin care există sub formă obiectivată. Camil Petrescu a sesizat exact deficienţa dialecticii hegeliene care reducea totul la mişcarea gîndirii, precum şi contradicţia dintre metoda dialectică şi caracterul închis al sistemului. (V.D.Z.)

[43] Deşi în alte pasaje, Camil Petrescu se exprimă mai rezervat sau chiar critic la adresa marxismului, totuşi el consideră, aşa cum notează undeva, că „Marx a modificat el însuşi, cu o idee, istoria". (V.D.Z.)

[44] *Intuiţie*, termen cu accepţii diverse, care sînt subîntinse de sensul comun al *cunoaşterii nemijlocite*, diferită de cunoaşterea logică, discursivă, mijlocită. Gînditorii intuiţionişti, printre care şi Bergson, pun accentul valorizării pozitive pe intuiţie, depreciind posibilităţile cunoaşterii mijlocite. Există o intuiţie *senzorială* — ansamblul proceselor cognitive ale simţurilor, o intuiţie *intelectuală* — cunoaştere raţională nemijlocită a adevărurilor prime, de exemplu, axiomele matematicii, pe care se bazează deducţia. O astfel de intuiţie intelectuală este şi intuiţia esenţelor despre care vorbeşte Husserl. Un al treilea sens al intuiţiei este cel bergsonian, la care se şi referă Camil Petrescu. Pentru filosoful francez, intuiţia este o formă de cunoaştere sui-generis înrudită ca natură cu instinctul şi simţul artistic care surprinde lucrurile aşa cum sînt în ele însele. În *Evoluţia creatoare*, Bergson o înţelege ca pe un fel de simpatie intelectuală care are acces la intimitatea unică şi deci inexprimabilă a obiectului. Cunoaşterea intuitivă este opusă şi superioară cunoaşterii intelectuale care falsifică realitatea, concretul. Spre deosebire de cunoaşterea intelectuală, care are ca mijloc de expresie cuvîntul nivelator şi impersonal, cunoaşterea intuitivă, în esenţă inexprimabilă, se foloseşte de metaforă pentru a deveni comunicabilă, pentru a sugera, aproxima adevărul pe care-l deţine. (V.D.Z.)

[45] Influenţa pe care a exercitat-o *Henri Bergson* (1859—1941, asupra lui Camil Petrescu este considerabilă, fiind printre gînditorii căruia acesta îi datorează, aşa cum el însuşi declară, orientarea spre concret. Efortul filosofic al lui Bergson a avut ca punct de plecare depăşirea sciziunii dintre subiect şi obiect, dintre eu şi lume. Această sciziune, s-ar datora, în viziunea lui Bergson, intelectului care falsifică lumea, prezentînd-o ca fiind un tot material, căruia îi revine atributul extensiunii spaţiale, tot alcătuit din părţi, supus modificării în intervale de timp măsurabile asemeni spaţiului. Această imagine este falsă, ea fiind cu totul nepotrivită pentru a da seama de viaţă care, asemeni conştiinţei, este *mişcare*, continuitate, durată, creativitate. De aceea, pentru o cunoaştere adecvată este necesară renunţarea la acest ecran, pe care-l plasează intelectul între eu şi lume, recurgerea la intuiţie care are acces la esenţa vieţii şi a conştiinţei. Simbolul care poate da seama de esenţa conştiinţei şi a vieţii (mişcarea) este *durata*. Desigur, nu tot ceea ce ne reprezentăm ca timp, în sensul cel mai larg al cuvîntului, poate fi identificat cu durata, căci nu de puţine ori timpul este tratat de către intelect asemeni spaţiului, ca şi cum ar fi divizibil şi măsurabil ca şi acesta. Dacă vrem să dăm seama de durată, fără a cădea pradă falsificărilor intelectului, atunci trebuie să ne-o imaginăm asemeni unei melodii pe care o ascultăm cu ochii închişi. Reţinem din această trăire curgerea continuă, topirea tonurilor unul în altul, care sugerează durata. Aşadar, Bergson crede că atinge scopul pe care şi l-a propus, cel de a depăşi sciziunea dintre obiect şi subiect, afirmînd că pătrunderea în intimitatea conştiinţei permite în acelaşi timp surprinderea esenţei lumii. El renunţă la categoriile de cantitate, reitate, spaţialitate şi stare, esenţa lumii constînd în continuitate,

curgere și durata pură. Bergson protestează nu numai împotriva viziunii materialist-mecaniciste a lumii, ci și împotriva viziunii pe care intelectul și-o face despre Dumnezeu. Acesta este, pentru filosoful francez, mișcare vie, creație liberă. Scufundarea în curentul continuu al conștiinței asigură deci nu numai accesul la esența vieții, ci și accesul la adevărata divinitate. (V.D.Z.)

[46] *Monografia despre Husserl*. Camil Petrescu se referă aici la amplul studiu pe care i-l dedică filosofului german, publicat în *Istoria filosofiei moderne* (vol. III, București, 1938), prezent și în anexele actualului volum. (V.D.Z.)

[47] *Intuiționismul fenomenologic*. Ca orice orientare intuiționistă, fenomenologia acordă intuiției rolul principal în cunoaștere. Ceea ce conferă specificitate fenomenologiei este accepția dată intuiției, înțeleasă ca intuiție a esențelor. (V.D.Z.)

[48] *Ideen*, prescurtare de circulație curentă în literatura filosofică a titlului uneia din principalele lucrări ale lui Husserl. Este vorba de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică) publicată în 1913, unde Husserl își expune sistematic filosofia. (V.D.Z.)

[49] *Ortologic*, formă adjectivală derivată de la termenul ortologie, de circulație restrînsă în limbajul filosofic curent, dar ocupînd un loc central în gîndirea lui Camil Petrescu. Etimologia cuvîntului este, ca în multe alte cazuri, indispensabilă pentru a-i înțelege sensurile. În greaca veche: *orthos* — „drept", *logos* — „rațiune", deci „rațiune dreaptă", *recta ratio*. Antichitatea a accentuat latura morală a termenului. Astfel, Aristotel înțelege prin rațiunea dreaptă rațiunea morală adecvată. Stoicii văd în *recta ratio* un simț moral înnăscut care este totodată criteriu al adevărului și legea lumii. La Camil Petrescu, termenul își lărgește mult sfera de cuprindere, sensul său etic estompîndu-se pînă la dispariție. Pentru filosoful român, ortologia este obiectivarea gîndirii concrete, adecvate, opuse gîndirii dialectice, inadecvate. De altfel, Camil Petrescu distinge raționalul de logic, ba chiar îl opune acestuia din urmă. În timp ce logicul se referă la acordul gîndirii cu sine însăși, raționalul trebuie înțeles ca acordul gîndirii cu realitatea necesară. Arta, știința, tehnica nu sînt, în viziunea lui Camil Petrescu, forme opuse ale cunoașterii, ci modalități ortologice diferite, deci forme de expresie ale concretului cunoscut. Ortologia concretului este cunoașterea autentică, obiectivată autentic. (V.D.Z.)

[50] Camil Petrescu, atît de exigent și economicos în elogii, consideră opera lui Marcel Proust (1871—1922) drept creația care „a tulburat cel mai adînc conștiința literară a lumii" și a concentrat asupra-i intelectualitatea contemporană. I-a dedicat conferințe, articole și a revenit ades asupra caracterului autentic novator al creației proustiene. În *Noua structură și opera lui Marcel Proust*, conferință devenită articol și publicată în „Revista Fundațiilor Regale", anul II, nr. 11, noiembrie 1935 și apoi în volumul *Teze și antiteze*, va explica resorturile acestei revoluții, necesară pentru sincronizarea literaturii cu știința și filosofia care, în secolul XX, au o nouă structură. Stabilind filiația cu filosofia bergsoniană, Camil Petrescu va analiza trăsăturile creației proustiene venite din unitatea de perspectivă („un mare cîștig revoluționar în cultură" ca și descoperirea „perspectivei în pictură" datorată Renașterii), „autenticitatea halucinantă a unei existențe concrete", care evita deductivul, „onestitatea de viziune și aplicația de a spune ceea ce e originar în conștiința proprie", dirijarea fluxului amintirii prin interesul semnificației, călăuzirea memoriei de către structura afectivă. Il socotește, totodată, pe Proust „unul dintre cei mai mari esteticieni ai timpului", iar opera sa „una dintre cele destinate veacurilor", pentru că autorul „a ajuns la cele mai rare subtilități ale cunoașterii". (F.I.)

[51] S-a vorbit mult, și scris de asemenea, despre pluriactivitatea lui Camil Petrescu, despre capacitatea sa de a se orienta, cu rezultate fertile, „spre cele mai felurite zone ale artei și științei". După cum am văzut în *Addenda la falsul tratat* (vezi nota nr. 2), creatorul găsea explicația în faptul că fiecare domeniu a fost abordat separat, pe lungi perioade de timp, cu atenția concentrată doar asupră-i, păstrînd doar domeniul respectiv „în spațiul minții". Ar mai exista o explicație pe care o întîlnim sugerată ades. Opera sa, gîndită de la început în desfășurarea ei esențială, reprezenta, după spusa scriitorului, „un tot ce trebuia să se realizeze după structură proprie". Pe măsură ce aprofundăm creația camilpetresciană o descoperim, într-adevăr, ca pe un tot articulat, compus din elemente unitare, fiecare în coerență perfectă cu restul. Articolele sale trimit spre viitoarea doctrină filosofică, lirica nu le este străină de asemenea, în spatele personajelor din romane descoperim publicistul înverșunat, în dramaturg îl descoperim pe teoreticianul de teatru. La formarea acestui tot, a acestei unități, autorul nu recunoștea însă nici un fel de influență dinafară, în schimb vorbea despre „acte de cataliză spirituală", „momente, fulgurații" ale căror urmări ar fi fost mai importante decît lectura a sute de volume. Sînt momente formative și el le considera analoage „cu actul aproape instantaneu al constituirii unui început de viață" și susținea a le „fi ținut minte pe toate" de vreme ce fiecare a fost ca revelația unui continent nou. Într-un interviu din februarie 1943, apărut în „Vremea", enumera cîteva dintre ele. Dintr-un citat, în anii de liceu, a avut revelația *imaginii*, o lecție a profesorului Rădulescu-Motru, ce cuprindea fraza „vorbele nu sînt decît etichete care pot să nu corespundă conținutului", i-a dat revelația *decalajului dintre expresie și realitate*, o discuție cu profesorul Mihail Dragomirescu i-a sugerat *antinomia creației estetice*, o altă lecție i-a deschis „*perspectivele* tulburătoare ale *aporiilor logice și biologice*", un citat din Bergson — *semnificația concretului* și a *existenței absolute*, un alt citat dintr-o revistă — *imaginea funcțională*, tablourile lui Breughel-bătrînul i-au descoperit dimensiunea substanțialității în creație.

Între paginile ce completează varianta 1940 a lucrării sale filosofice *Doctrina substanței*, există o notație amplă care relatează un asemenea „act de cataliză spirituală", notație intitulată *Natura structurală a spațiului și timpului, Experiența de la 9 iulie 1916*, text pe care îl dăm mai jos. Experiența aparține tînărului de 22 de ani și a fost trăită cu nici două luni înainte de plecarea sa pe front. (F.I.)

„Reprezentarea intuitivă, declarată imposibilă de matematicieni, a relativității spațiului și timpului, am avut-o într-o experiență pe care, pentru mine însumi, am numit-o experiența de la 9 iulie 1916 și este la baza întregii mele gîndiri structurate despre lume.

Un ceasornic mare de masă bate în după amiaza de 9 iulie cînd tot orașul e adormit, limpede și singur în lume, secundele. Toată mișcarea din lume este abolită. Singura realitate — infinit orizontală — este timpul. E o prezență constantă — aceeași prezență indefinită. Secunda tictacului cade în neantul unui timp care nu există, și, astfel, prezentul, care în mod normal nu e decît o limită imperceptibilă în timp, este singur real, trecutul și viitorul neputînd fi gradate nici de la o cădere metalică a secundarului la cealaltă. Tictacul e desființat de mine, căci, în loc să fie compus din doi timpi, eu îl ascult ca [pe] o cădere simplă și care e totdeauna aceeași fără mișcare în ea, într-un prezent care e făcut din toată prezența universului încremenită. Acest prezent este identic cu spațiul, acest prezent etern este spațiul, spațiul însuși infinit. Tictacul nu modifică spațiul însuși. Îl scot și prezentul este cu dimensiunile spațiale. (Un alt mod de nediferențiere: șoseaua București—Oradea există toată dintr-odată. E prezență totală, în mod obiectiv. Dar subiectiv, nu. Și prezența ei spațială devine treptat prezența pentru mine și, deci, timp, pe măsură ce merg.)

În acest prezent indefinit, timpul nu apare decît odată cu mișcarea și constituie dimensiunea mișcării, care e actul cel mai simplu, structura cea mai simplă. În această experiență din iulie îl caut în două moduri. Întîi identific prezentul actual cu prezentul de la începutul mișcării pentru conștiință, cu eternitatea prezentă. Cînd ochiul s-a găsit în fața primului fenomen care ar putea să fie ceea ce numim mișcare, el a înregistrat în cîmpul lui vizual o deplasare. Un animal a plecat de lîngă un punct și s-a oprit lîngă alt punct. Fără timp, el nu a văzut animalul decît în fiecare punct prezent în prezentul infinit. Două lucruri au fost necesare ca să se creeze mișcarea: nașterea memoriei, care să dubleze imaginea prezentă cu altă imagine, cea care pare acum inițială, și raportarea lor spațială. A existat pentru întîia dată un punct de reper al mișcării care, în același timp, e și al timpului. Structura creată, mișcarea, a creat în conștiință timpul. Eternitatea prezentă este tot eternitate prezentă, imperceptibil modificată fizic, prin mișcarea minimă produsă. Timpul este cuprins tot în cel mai mic spațiu cu putință în cîmpul meu vizual. Toată durata lumii încremenite este dimensiunea fizică a acestei unice mișcări în cuprinsul eternității. Prezentul era prezență infinită a spațiului însuși, dispărut, deci, ca dimensiune eterogenă. Acum, după întîia mișcare, el îmi apare tot ca spațiu, dar e spațiul care a căpătat, în încremenirea lui, o nouă dimensiune, dimensiunea mișcării.

Timpul nu poate fi obiectivat decît conjugat cu spațiul. Dacă în toată prezența infinită a spațiului nu a existat decît înregistrată deplasarea unui animal cîțiva pași, nu e nevoie, cînd gîndesc prezentul, nici măcar să modific cîmpul viziunii mele, căci, în cîmpul acestei viziuni, a apărut dimensiunea nouă. Ea se situează între piatra din stînga și piatra din dreapta ca un arc deasupra spațiului etern prezent. Cu cît arcul e mai mare, cu atît această dimensiune capătă o mai mare realitate, tot în cuprinsul prezentului-spațiu, căci pe el se desenează mișcarea ca pe prezentul-spațiu al unei table negre pe care trag o linie (curbă pentru intuitivitatea ei). Tabla neagră, pe care trag linia, este aceeași, timpul nu mușcă din ea decît în măsura în care se trag pe ea linii, adică infinitezimal. Odată liniile trase, ea devine tot prezent și trebuie amintită cum era fără linii ca să se creeze noua dimensiune, căci liniile

moarte sînt numai inscripția mișcării, nu mișcarea însăși. Îmi pot «aminti» tabla fără linii, firește, și o pot alătura de cea de acum, da amintirea este abstractă, e un reper de timp, nu e o durată, durata însăși. Dar dacă șterg treptat toate liniile trase, tabla rămîne neagră în infinitatea ei imobilă (dacă facem abstracție de o conștiință care s-o înregistreze). Cea de-a doua experiență constă într-o operație similară de a merge pînă la capătul istoriei pe pămînt, cum am mers la mișcarea inițială pe tabla neagră. Presupunînd, pentru ușurința experienței, că înainte de istoria omenească a fost numai spațiul-prezent infinit. Pămîntul fără istorie omenească e același, după cum tabla neagră de pe care s-au șters liniile e aceeași tablă neagră (și pe care s-ar putea scrie altele). E adică inversul duratei bergsoniene. Spațiul e realitatea însăși care nu e modificată decît tot spațial de dimensiunile mișcării de orice soi, adică orice structură de mișcare. Pe tabla neagră, firește, pot rămîne urme, dar ele sînt strict proporționate nu numai de cantitatea de mișcare, ci și de rezistența tablei și de posibilitatea de a șterge cu un burete ud, nu cu cîrpa uscată urmele. E o modalitate relativă în care spațiul este substanța însăși, căci el rămîne — nu timpul ca la Bergson. Timpul a dispărut odată cu mișcarea și cu amintirea mișcării. Amintirea fiind legată de om, timpul dispare, deci, ca dimensiune, odată cu omul de pe pămînt și, pentru o altă vedere infinit-prezentă, istoria apare ca un arc dimensiune pe suprafața pămîntului de acum pînă la originea mișcării omenești, aceea a istoriei pe pămînt. Se reconstituie la capătul acestui arc, spațiul-prezent infinit. Toată durata a fost în sînul acestui prezent—spațiu care este realitatea însăși. Un raționalist intelectualist, cum e Kant, și cu atît mai mult un spiritualist, cum e Bergson, fac, consecvenți cu depărtarea lor de realitate, cu reconstrucția idealistă a universului, din *timp* datul privilegiat în cuplul spațiu-timp. Bergson absolutizează chiar unicitatea ireversibilă a duratei, avalanșa etern prezentă, grea de tot spațiul. Eronat.

Deci, și în experiența integrală, timpul este identic cu mișcarea care este spațială, este deplasarea în spațiu a unui obiect, care e porțiune de spațiu. Pot prelungi experiența pînă la capătul existenței lumii, întinzînd arcul dimensional al timpului. Ce vom găsi acolo? O imobilitate infinită. Adică timpul unificat cu spațiul, așa cum piatra aruncată se unifică cu spațiul pe care cade.

Rămîne un etern prezent-spațiu... Constituit din ce?

Două soluții sînt posibile aci. Să mă opresc la un minimum de realitate spațială, la un minimum de structură istorică (în sens larg), să imaginez, de pildă, o stare de „eter" infinit imobil. Timpul va reapărea sau nu, după cum eu voi simți nevoia de a considera ceea ce e dat, creat sau nu, căci creația presupune o nouă mișcare. Rămîne, deci, constatarea că timpul nu există independent de mișcare, că el se creează odată cu mișcarea ca o dimensiune a existenței, a spațiului, deci. Este concluzia la care a ajuns, pe bază de calcule matematice, fizica modernă. Dar mai rămîne o soluție. Să vedem dacă el poate exista și altfel decît ca o dimensiune a structurii, creat, deci, odată cu structura. Să vedem dacă el poate dispare odată cu anularea punctelor de reper eventuale. Se vede numaidecît că nu. Căci e un punct de reper pe care nu-l pot anula și anume faptul că există un gînditor

într-un *anumit punct* al spațiului. Aci, trebuie analizat cu grijă fiindcă sîntem în confuziile (?) idealismului. Tot comparația cu visul va fi de folos. Admisă numai starea de veghe că este realitatea corpului și a realității orizontului individual.

Azi, aș mai adăuga că există în toate acestea un coeficient de indeterminare și că soluția reală e dată de structura-prezență a substanței. Căci timpul-spațiu este de fapt structura mișcării „simple", cu dimensiunile ei. Obsesia geometriilor de a vorbi de a patra dimensiune (și mai multe) „a spațiului" e o retrogradare a mișcării, o definiție prin anterior (ca și cum ai defini calul: o piele roibă care aleargă).

Toate aceste dimensiuni sînt universurile treptat structurale ale subtanței. Ele sînt antecedentul-plus ceva (privite din afara substanței) sau sînt substanța-minus ceva, (privit din substanța însăși)."

[52] René Le Senne (1882—1954), filosof francez. Împreună cu Louis Lavelle a editat o amplă serie de lucrări sub titlul *Filosofia spiritului*. Membru al Academiei de Științe Morale și Politice (1948). În tradiție carteziană, el identifică existența cu actul gîndirii și, totodată, privește existența ca dependentă de o ființă transcendentă și infinită. Opere: *Introducere în filosofie* (1925), *Datoria* (1930), *Minciuna și caracterul* (1930), *Obstacol și valoare* (1934), *Tratat de morală generală* (1942), *Tratat de caracterologie* (1949), *Descoperirea lui Dumnezeu* (1955). (F.I.)

[53] *Noetic-noematic*, sintagmă adjectivală care are ca punct de plecare două din conceptele centrale ale fenomenologiei. Noetic provine de la noesă („nóesis" înseamnă în greaca veche gîndire, cunoaștere) care, după Husserl, „transformă materia în trăiri intenționale și constituie specificul intenționalității". Noesa „constituie specificul spiritului în sensul cel mai larg al cuvîntului" (Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, pag. 210). Deși noesa se referă la dimensiunea subiectivă a cunoașterii, Husserl, credincios distincției spirit-suflet, atrage atenția că termenul „psihic" este impropriu pentru a o desemna. Fiecărei noese, fiecărui act de gîndire, îi corespunde o noemă — obiectul corelativ al noesei. Noemă, de la care este derivat adjectivul noematic, înseamnă în greaca veche gînd. Astfel, percepția își are noema în perceputul ca atare, amintirea în amintitul ca atare, judecarea în judecatul ca atare. Corelatul noematic sau *sensul* trebuie luat așa cum se află imanent în trăirea percepției, judecății, plăcerii sau neplăcerii. Noema trebuie net distinsă de lucrul real. În timp ce lucrul din natură poate arde, se poate descompune în elementele sale componente, sensul (percepției, de pildă) nu poate arde, nu se poate descompune în elementele sale componente. „Tot ce este pur imanent trăirii (Erlebnis) și ceea ce îi este propriu grație reducției, ceea ce nu poate fi gîndit ca fiind separat de ea și care în atitudinea eidetică devine eidos este separat printr-o prăpastie de orice natură și fizică și nu mai puțin de orice psihologie" (*Ibidem*, pag. 22). Noema deplină constă dintr-un complex de momente noematice, în cadrul căruia momentul specific al sensului reprezintă doar nucleul. (V.D.Z.)

[54] *Intenționalitate*, termen preluat de Husserl de la Brentano (vezi nota nr. 55), care la rîndul său l-a preluat din gîndirea scolastică. La Husserl, intenționalitatea constituie esența conștiinței. Fie că e vorba de act (de conștiința actuală) fie că e vorba de modificările lui (conștiința inactuală), conștiința este întotdeauna conștiința de ceva. După cum arată E. Levinas, unul din exegeții importanți ai lui Husserl, intenționalitatea nu trebuie considerată, în viziunea fenomenologiei, o simplă proprietate a conștiinței, o caracteristică indiferentă în raport cu modul de a exista al conștiinței. Intenționalitatea este chiar modul de existență al conștiinței. „Intenționalitatea constituie însăși subiectivitatea subiectului. Substanțialitatea sa rezidă în autotranscendere" (E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la fénoménologie de Husserl*, Paris, Felix Alcan, 1930, pag. 71). Subiectul nu există mai întîi și apoi se raportează la obiect, ci modul său de existență este raportarea la obiect. Trebuie remarcat că intenționalitatea nu caracterizează doar lumea teoreticului, ci toate formele vieții umane, deci și viața afectivă și viața practică. Din acest fapt decurge o caracteristică importantă a ei, și anume aceea că ea nu este identică pentru toate formele conștiinței. Actele teoretice au o manieră specifică de a tinde spre obiectul lor, care diferă de modul de relaționare al actelor afective sau volitive cu obiectul ce le este propriu. Tot E. Levinas, exeget pe care Camil Petrescu l-a studiat cu atenție, ilustrează sugestiv această idee: actul iubirii nu constă dintr-o reprezentare a obiectului iubit și un sentiment subiectiv asociat acestei reprezentări; specificul obiectului iubirii este de a fi dat într-o intenție iubire, care este ireductibilă la reprezentarea obiectului. (V.D.Z.)

[55] Gîndirea filosofului german Franz Brentano (1838—1917) l-a influențat puternic pe Husserl. Debutează în filosofie prin studiul lui Aristotel, a cărui cunoaștere adîncită este sesizabilă în întreaga sa operă. Una din caracteristicile generale ale gîndirii sale este respingerea idealismului german în special a sistemelor speculative ale lui Fichte și Hegel. Brentano este adeptul ideii că adevărata metodă a filosofiei este metoda științelor naturii, luarea experienței ca punct de plecare. De aceea, psihologia este pentru el disciplina filosofică fundamentală. Psihologia nu este știința despre suflet, ci știința despre fenomenul psihic. Esența acestuia constă în orientarea spre obiect, în relația intențională. Ideea de intenționalitate a fost preluată și dezvoltată de Husserl. Brentano a scris în afara lucrărilor de psihologie, lucrări de gnoseologie, logică, metafizică. Principalele sale scrieri: *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), *Despre originea cunoașterii morale* (1889), *Despre clasificarea fenomenelor psihice* (1911). Față de Brentano, al cărui elev a fost și de la care a preluat, printre altele, ideea filosofiei ca știință exactă, precum și orientarea spre actul psihic, Husserl se individualizează, după cum arată Stegmüller, prin patru aspecte: depășirea psihologismului; admiterea unei existențe ideal-logice (pentru Brentano conceptele generale erau simple ficțiuni lingvistice); înlocuirea terminologiei încărcate de echivocuri a lui Brentano printr-o terminologie precisă; introducerea intuiției esențelor. (V.D.Z.)

[56] *Epoché*, termen filosofic de origine elină, folosit de Husserl ca sinonim pentru reducția fenomenologică propriu-zisă. Atît la Husserl cît și la cei care au folosit termenul înaintea sa, sensul se păstrează foarte aproape de cel etimologic. În greaca veche, epoché înseamnă oprire, întrerupere, punct de oprire (de unde punct al cerului unde un astru pare a se opri atingîndu-și apogeul), dar și perioadă de timp

prezentînd o anumită stabilitate (epocă). La sceptici, epoché înseamnă suspendarea oricărei judecăţi, la Descartes echivalează cu îndoiala metodică. (V.D.Z.)

[57] *Ştiinţe eidetice*, ştiinţe care, în viziunea lui Husserl au ca obiect esenţele (eidos). Ele surprind pe calea intuiţiei esenţele obiectelor ideale sau reale şi derivă de aici cunoştinţe *a priori*. Pentru delimitarea între ştiinţele eidetice şi ştiinţele faptelor vezi nota 22 dedicată fenomenologiei. (V.D.Z.)

[58] În acest loc, Camil Petrescu indica intercalarea unei anexe în care vorbeşte mai puţin despre limitele lui Husserl, deşi indică una dintre ele — identificarea vederii noosice cu conştiinţa care e biologică, în pofida intenţiei întemeietorului fenomenologiei de a le distinge — şi mai mult despre eroarea unor psihologi, nenumiţi, care susţineau că „intuiţiile şi judecăţile bazate pe intuiţii implică un act de credinţă. „E fals, scrie Camil Petrescu, în continuare. Nu e loc în intuiţia esenţei care e transcendentală pentru actul de credinţă. Credinţa e necesară cînd e vorba de semnificaţii!" (V.D.Z.)

[59] Eugen Fink (născut în 1905) a fost asistent al lui Husserl între anii 1930 şi 1937. O bună parte a scrierilor sale sînt dedicate expunerii şi lămuririi filosofiei husserliene. Astfel în 1934 publică lucrarea *Filosofia fenomenologică a lui Edmund Husserl în critica prezentă*, în 1935 cartea de popularizare *Ce vrea fenomenologia lui Husserl*, iar în 1938, *Problema fenomenologiei lui Husserl*. Este unul din fondatorii arhivei Husserl. Dintre celelalte scrieri ale sale, toate de inspiraţie fenomenologică, menţionăm: *Despre esenţa entuziasmului* (1947), *Contribuţii la problema experienţei ontologice* (1949), *Analiza intenţională şi problema gîndirii speculative* (1951). În scrierile care nu sînt dedicate popularizării fenomenologiei, Fink abordează problema existenţei, atît de dezbătută în filosofia contemporană, încercînd să fundeze o cosmologie. În arhiva lui Camil Petrescu s-a păstrat un caiet intitulat „Fink" în care sînt conspectate articole din revista „Kant-Studien" referitoare la relaţia fenomenologiei cu criticismul, unele dintre ele semnate de E. Fink (V.D.Z.)

[60] *Metoda fenomenologică*, reducţia fenomenologică (vezi nota nr. 19) sau *epoché* (vezi nota nr. 56). (V.D.Z.)

[61] *Quidditate*, termen introdus în limbajul filosofic de traducerile latine ale lui Aristotel pentru a desemna acele atribute ale unui lucru care fac ca el să fie ceea ce este. Quidditatea este sinonimă cu forma care modelează materia amorfă, cu esenţa, cu substanţa formală. Albert Magnus, Toma d'Aquino, Occam, Cusanus sînt cei care-l folosesc curent. (V.D.Z.)

[62] Filosofia lui David Hume (1711—1776) provine, în egală măsură, din empirismul lui Locke şi idealismul lui Berkeley. Hume afirmă că toate cunoştinţele vin din experienţă, care se prezintă ca o totalitate de „impresii" şi la care se limitează cunoaşterea. Criticînd categoriile substanţei (care, materială sau spirituală, nu există după Hume) şi ale cauzalităţii care are doar un temei pur psihologic, el ajunge la concluzia că legăturile stabilite între fapte, de ştiinţă, nu exprimă nici o necesitate, ci numai o probabilitate, care ne înlesneşte orientarea în viaţa practică. Pentru Hume singurul domeniu al cunoaşterii certe este matematica, dar necesitatea demonstraţiilor matematice îşi are temeiul în raţiune, nu în experienţă. Corpurile, după

filosoful englez, nu sînt decît grupuri de senzaţii, eul este doar o colecţie de stări ale conştiinţei, iar existenţa lui Dumnezeu nu poate fi dovedită. Într-unul din caietele dedicate analizei diferitelor orientări filosofice, Camil Petrescu afirmă: „Din sensualismul englez, din subtila confuzie a lui David Hume între idei şi imagini au ieşit rătăciri de două secole pentru filosofie". (F.I.)

[63] Cu referire la Auguste Comte (1798—1857) şi la pozitivism, sub titlul *Dificultăţile pozitivismului*, Camil Petrescu notează: „Descartes este părintele pozitivismului prin separarea gîndirii de întindere (materie), prin sugestia paralelismului psiho-fizic. Kant — prin proclamarea fenomenelor şi restrîngerea cunoaşterii la experienţa matematizată (cu artificiul conştiinţei în genere în faţa lucrului în sine). Pozitivismul e o metodă ineficientă, neorientată, nu ştie interpreta. Toate problemele conştiinţei îi scapă. Matematicile nu se pot aplica decît proceselor (cauzalităţii, succesiunilor) fizico-chimice, dar semnificaţiile le scapă. Simpla succesiune nu înseamnă nimic fără semnificaţia ei. Simpla simultaneitate poate să fie iarăşi neesenţială. Dacă aceleaşi cauze produc efecte diferite, pozitivismul se prăbuşeşte. Pozitivismul (evoluţionist!?) convenea că filosofiei îi rămîn esenţele, cercetarea principiilor, pe cînd ştiinţei îi revine în întregime domeniul relaţiilor (care sînt absolute). Însă, chiar aici, în aceste calcule matematice ale relaţiilor apare relaţia de indeterminare, indeterminismul, relativismul". (F.I.)

[64] Bertrand Russel (1872—1970), matematician, filosof şi sociolog englez. Russel este unul dintre promotorii logisticii. Opera sa a adus o contribuţie însemnată la dezvoltarea logicii simbolice (matematice), căutînd, în analiza abstractă a gîndirii, originile matematicilor şi logicii. După opinia sa, matematica pură este independentă de real şi decurge exclusiv din concepte logice abstracte. Filosofia sa generală este, de asemenea, filosofia unui logician preocupat înainte de toate, de teoria cunoaşterii. Existenţa şi conştiinţa sînt compuse din elemente neutre identice („fapte atomare"), iar deosebirea dintre materie şi gîndire este numai o deosebire de structură. Pe linia convenţionalismului lui H. Poincaré şi H. Dingler, consideră axiomele geometriei, ca şi legile naturii în general, doar convenţii sau simboluri create în mod arbitrar de gîndirea umană, din comoditate. Opere: *Principia mathematica* (3 vol. — 1910—1913, în colab. cu A.N. Whitehead), *Probleme de filosofie* (1912), *Principiile reconstrucţiei sociale* (1916), *Spre libertate: socialismul, anarhia, sindicalismul* (1918), *Introducere în filosofia matematică* (1919), *Atomii* (1923), *Introducere în studiul relativităţii* (1925), *Analiza materiei* (1927), *Căsătoria şi morala* (1927), *„De ce nu sînt creştin"* (1927), *Istoria filosofiei occidentale* (1945). (F.I.)

[65] *Azoice*, termen de origine elină, format din particula privativă *a* şi *zoe* — „viaţa". *Azoic* înseamnă, deci, „fără viaţă", „lipsit de viaţă". Ştiinţele azoice sînt acele ştiinţe care studiază materia anorganică. Camil Petrescu se referă aici în primul rînd la fizică. (V.D.Z.)

[66] Formă adjectivală derivată din substantivul „noocraţie", termen predilect în limbajul filosofic al lui Camil Petrescu. Filosoful român l-a creat din cuvintele eline *nous*—„spirit" şi *kratos*—„putere". Ultimul capitol din *Doctrina substanţei*, intitulat chiar *Noocraţia* expune pe larg gîndirea social-politică a lui Camil Petrescu. (V.D.Z.)

[67] *Durata pură.* Vezi nota nr. 37 dedicată duratei bergsoniene. (V.D.Z.)

[68] *Eu transcendental,* termen kantian prin care întemeietorul criticismului desemna subiectul gînditor, a cărui unitate și identitate constituie condițiile necesare pentru sinteza diversului dat în intuiție și pentru legarea reprezentărilor într-o conștiință. Și la Husserl, eul pur are o accepție apropiată de cea dată de Kant eului transcendental. Printre caracteristicile trăirilor purificate transcendental, primul loc revine raportării lor la eul pur. „A fi orientat către, a te îndeletnici cu, a lua atitudine, a suferi de, a experimenta etc. conțin în mod necesar în esența lor relația cu eul, iar acest eu este eul pur", scrie Husserl în *Ideen* (pag. 195). (V.D.Z.)

[69] Camil Petrescu precizează aici accepția pe care o dă termenului „prezență", termen pe care îl preia de la Bergson. La filosoful francez, „prezență" apare în lucrarea *Materie și memorie* (1896), lucrare atent studiată de Camil Petrescu, cu sensul de existență. „Este adevărat că o imagine poate *fi*, fără a fi percepută; ea poate fi prezență fără a fi reprezentată, iar distanța între acești doi termeni, prezență și reprezentare pare a măsura tocmai intervalul între materia însăși și perceperea ei conștientă de către noi" (H. Bergson, *Matière et memoire,* Paris, Felix Alcan, 1925, pag. 22) (V.D.Z.)

[70] *Idealism solipsist,* acea concepție filosofică ce se caracterizează prin afirmația că subiectul cunoscător este singura realitate. Totul este doar conținut al eului propriu; nu există o lume de obiecte în afara eului, nici măcar alți subiecți. Termenul provine de la latinescul *solus ipse* — „doar el însuși". Acesta este idealism solipsist extrem. Există și o variantă moderată care susține doar că nu poate fi demonstrat caracterul de realitate independentă a lumii obiectelor. (V.D.Z.)

[71] Heraclit din Efes (c. 540—c. 475) filosof materialist grec. Fragmentele rămase din lucrarea sa *Despre natură* îngăduie a se întrezări de ce contemporanii l-au supranumit „Obscurul". Heraclit, atașat la școala filosofilor ionici, explică universul reducîndu-l la un element fundamental unic „focul". Dar nu substanța este importantă, ci devenirea ei, „nimic nu este, totul devine". Dacă totul devine, susține Heraclit, fiecare lucru conține în el ceea ce îl neagă. Legea devenirii nu este altceva decît cea a unității contrariilor. Această schimbare constantă nu se face la întîmplare, iar înțeleptul se conformează ordinii lumii, care este totdeauna aceea care trebuie să fie. Așadar, în lume, totul curge, totul trece, nimic nu rămîne. „Nu te scalzi, spunea Heraclit, de două ori în același fluviu, căci apa sa se schimbă mereu". Filosofia lui a exercitat o influență considerabilă asupra sofiștilor, stoicilor, asupra lui Platon și a lui Aristotel. (F.I.)

[72] Filosoful francez Octave Hamelin (1856—1907) a predat istoria filosofiei vechi la Școala normală superioară de la Sorbona, cursuri ce au fost publicate postum *(Sistemul lui Descartes* — 1911, *Sistemul lui Aristotel* — 1920 ș.a.). Lucrarea sa intitulată *Încercare asupra elementelor principale ale reprezentării* (1907) este socotită a exprima una dintre cele mai îndrăznețe poziții ale idealismului în secolul nostru. Hamelin a încercat să elaboreze, pe cale pur rațională, un sistem de categorii, care să acopere integral domeniul cunoașterii. El pornește de la postularea unei legi fundamentale a gîndirii: corelația necesară a noțiunilor opuse în cadrul intelectului. Două noțiuni sînt conceptibile numai în opoziția lor, care implică, o a treia noțiune. Aceasta închide în sine atît opoziția, cît și complementaritatea celor două. Această structură triadică este denumită de Hamelin „relație" și, pornind de la ea, construiește, în manieră speculativă, un sistem de categorii cuprinzînd: numărul, timpul, spațiul, calitatea, mișcarea, modificarea, cauzalitatea, intenționalitatea și personalitatea. (F.I.)

[73] În repetate rînduri, Camil Petrescu își formulează părerea despre *poezia pură, ermetică, ezoterică ori cea dadaistă,* în volumul *Teze și antiteze* apărînd chiar, la capitolul *Delimitări critice,* un articol care se ocupă de *Poezia pură,* de Stephane Mallarmé (1842—1898) și, îndeosebi, de Paul Valéry, „un caligraf al frumosului pur". Interesat de o literatură care să însemne cunoaștere, preocupată de probleme de conștiință, de o literatură așezată sub semnul lucidității, nu va putea să subscrie la ermetism sau dadaism. Dadaiștii sînt, astfel, pentru el „paraziții îndoielii generale", care „proclamînd falimentul logicii, își reclamau, în numele ei, dreptul de a nu avea niciuna", iar toate curentele de avangardă i se par a fi excelente afacerii literare. „S-a reluat curentul dada, s-a lansat poezia suprarealistă, s-a cîntat misticismul oriental, a fost sărbătorit Pirandello, care a arătat că adevărul «e așa cum vi se pare». Cum războiul, care se ducea, era războiul împotriva inteligenței, în numele inteligenței însăși, succesul a fost fulgerător. Puritatea a mers pînă la naufragiul colosal, în balta prostiei, care a fost filmul *Metropolis*" (Fritz Lang, 1926).

Dar în *Modalitatea estetică a teatrului* se va ocupa, în alți termeni, de „arta pură", pe care nu o consideră o concepție despre artă, „căci subsumează cele mai felurite, uneori contradictorii vederi", ci „o determinare istorică, o nouă înțelegere despre misiunea artistului, despre mesajul său. E o răsturnare a punctului de vedere teoretic". Originea acestui „sentiment nou" ar porni, după opinia sa, din prerafaelitism și s-ar continua atît în simbolismul francez, în poezia ezoterică „a lui Mallarmé și a urmașilor", în „regia mesianică" a lui Gordon Craig, în creația lui Wilde, ca și în expresionismul german, toți avînd ca element comun „eticizarea practicii artistice". Aceasta n-ar însemna introducerea moralei în artă, ci „transformarea practicii artistice într-o nouă morală în sine, morala atitudinii care purifică totul, cu condiția unui devotament absolut". „Năzuința spre puritate este ca o fervoare și ca un elan mistic". Ascetismul artei moderne ia, după opinia lui Camil Petrescu, parte și „la plămădeala spiritului contemporan", pe care l-a formulat ca „o nouă structură a culturii". (F.I.)

[74] *Ortogeneza,* termen introdus în biologie de Eimer care desemnează prin el tendința anumitor specii de a menține în dezvoltarea lor o anumită direcție pentru lungi intervale de timp, chiar dacă angajarea în această direcție se dovedește tot mai dăunătoare pentru specia respectivă și duce în cele din urmă chiar la dispariția ei. La om, ortogeneza s-ar manifesta prin dezvoltarea continuă a creierului și implicit a craniului. Selecția și adaptarea nu joacă în ortogeneză nici un rol. După cum se vede, accepția biologică o respectă întocmai pe cea etimologică: *orthos*—„drept" și *genesis*—„dezvoltare", „evoluție". Camil Petrescu a preluat termenul de la Bergson care în *Evoluția creatoare* îi acordă o tratare întinsă. Filosoful francez împărtășește pînă la un anumit punct ipoteza lui Eimer. Deși spontaneitatea vieții se

manifestă printr-o creaţie de forme care se succed altor forme, indeterminarea acestui proces nu poate fi completă; trebuie să existe un anume spaţiu de joc pentru determinare. Ochiul, de exemplu, este un organ care s-a constituit ortogenetic, printr-o variaţie continuă într-un sens definit. Altfel, crede Bergson, nu s-ar putea explica similitudinea de structură a ochiului la diferite specii care au o istorie cu totul diferită. Dezacordul faţă de Eimer priveşte ideea acestuia că dezvoltarea într-un sens definit poate fi explicată doar prin combinarea cauzelor fizice şi chimice. Bergson susţine că trebuie să admitem intervenţia unei cauze psihice de tipul celor de care vorbeşte neolamarkismul. La Camil Petrescu termenul dă titlul secţiunii a IV-a din *Doctrina substanţei*, autorul propunîndu-şi aici să depăşească atît determinismul mecanicist, pe de o parte, cît şi fizicalismul raţionalist sau finalismul criptoteologic în explicarea sensului devenirii universale. Întreaga evoluţie de la natura anorganică pînă la viaţa socială pare a avea drept direcţie de dezvoltare substanţa, înţeleasă ca rezultat în continuă sporire al luptei dintre noosul cunoscător şi realitatea necesară, luptă în care primul urmăreşte dominarea celei din urmă. Sensul ortogenezei la Camil Petrescu e apropiat de sensul pe care i-l dă Th. de Chardin — acela de creştere continuă a complexităţii vieţii şi a gradului ei de spiritualizare. (V.D.Z.)

[75] Toma d'Aquino (1225—1274) teolog şi filosof, cel mai de seamă reprezentant al scolasticii oficiale. Călugăr dominican, discipol al lui Albertus Magnus, care inaugurase în viaţa intelectuală a bisericii catolice o adevărată mişcare prin comentariile sale asupra lui Aristotel, Toma d'Aquino a căutat pe aceeaşi linie să unească gîndirea lui Aristotel cu cea creştină. El a enunţat principiul armoniei dintre ştiinţă, întemeiată pe raţiune, şi religie, întemeiată pe credinţă, considerînd că şi ştiinţa şi religia tind spre un adevăr unic care este adevărul religiei. A fost declarat de papa Leon al XIII-lea drept patron al tuturor şcolilor de filosofie şi teologie, fiind canonizat de biserica romano-catolică, în 1323, iar sistemul lui declarat, în 1879, filosofie oficială a catolicismului. Principala sa operă rămîne *Summa Theologiae* (1266—1273), dar a mai lăsat un imens număr de lucrări care pot fi împărţite, după tematica lor, în 5 categorii: comentarii filosofice asupra operei aristotelice, comentarii asupra Scripturii, lucrări teologice, comentarii asupra chestiunilor disputate (fiind şi el angrenat în disputele scolastice ale vremii, cum a fost lupta împotriva averroismului ş.a.), lucrări apologetice. (F.I.)

[76] *Judecăţile sintetice a priori*. (Vezi nr. 79).

[77] *Judecăţile sintetice a posteriori*. (Vezi nr. 79).

[78] *Judecăţile analitice*. De la Kant, judecăţi analitice sînt numite acele judecăţi al căror predicat nu face decît să expliciteze ceea ce este deja gîndit prin conceptul care constituie subiectul judecăţii. Judecata: „toate corpurile sînt întinse" este o judecată analitică, arată Kant, întrucît nu trebuie să depăşesc sfera noţiunii corp pentru a asocia întinderea corpului, ci este suficient să-mi conştientizez diversul gîndit prin ea pentru a găsi aici întinderea". (V.D.Z.)

[79] *Judecăţile sintetice* sînt, după Kant, acele judecăţi în care predicatul depăşeşte sfera noţiunii care constituie subiectul judecăţii. Predicatul judecăţii sintetice nu poate fi obţinut prin analiza, descompunerea subiectului judecăţii, aşa cum se întîmplă în cazul judecăţilor analitice (vezi nota nr. 78). În judecata „toate corpurile sînt grele" predicatul nu se află printre elementele gîndite prin noţiunea corp, de aceea judecata e sintetică. Judecăţile sintetice pot fi *a posteriori* şi *a priori*. Primele se bazează pe experienţă; cele din urmă, independente de experienţă, îşi au temeiul în formele *a priori* ale spiritului. Judecăţi sintetice *a priori* sînt cele care în matematica şi fizica pură precum şi în metafizică constituie cunoştinţele fundamentale cărora le revin atributele necesităţii şi universalităţii valabile pentru orice experienţă posibilă. (V.D.Z.)

[80] *Sein*, termen filosofic german obţinut prin substantivarea infinitivului verbului „a fi" *(sein)*. În limba română *Sein* a fost tradus fie prin „existenţă", fie prin „fiinţă". Camil Petrescu îl foloseşte aici într-un sens extins — cel de realitate, ca ceva diferit de gîndire. (V.D.Z.)

[80 a] Viziunea la care se referă Camil Petrescu în acest pasaj are ca presupoziţii ontologice reducerea determinismului la cauzalitatea mecanică (directă, lineară, univocă), negarea caracterului obiectiv al întîmplării, reducerea legităţii fenomenelor la legile dinamice, negarea caracterului obiectiv al legilor statistice, presupoziţii caracteristice *doar* pentru materialismul mecanicist premarxist, nu şi pentru materialismul dialectic. Atribuind numita viziune „materialismului în genere", Camil Petrescu asimilează în mod nejustificat materialismul dialectic cu materialismul mecanicist (V.D.Z.)

[81] *Logia*. Într-una din notaţiile păstrate în arhiva sa, Camil Petrescu defineşte, pentru uzul propriu, această inovaţie terminologică, încercînd să rezolve dificultăţile provocate de introducerea ei, dificultăţi care se concretizează în alăturarea logiei logicului. „Trebuie acceptat termenul de logie ca o generalizare a termenului *cuvînt* — în expresie, în structura expresivă. Şi atunci se creează dificultatea: expresie discursivă devine tot una cu *logie logică*, ceea ce e destul de delicat, căci în expresia din urmă logie înseamnă expresie şi logică înseamnă discursiv. Ar fi deci (logie) *expresie* (discursivă) ştiinţifică, artistică, tehnică şi *ortologie* ştiinţifică, artistică, tehnică". Distincţia logiei de logică, înţeleasă de Camil Petrescu ca desemnînd în general acordul actului cu intenţia sa, iar în particular acordul vorbirii cu intenţia ei, arată că primul termen depăşeşte ca sferă cuprinsul expresiei logice. Acest fapt, îl şi subliniază Camil Petrescu în altă notaţie, unde arată că logia include şi expresia neintenţională, naturală, cum ar fi delirul, ţipătul etc. În ce priveşte ortologia, aceasta este expresia gîndirii adecvate, concrete. (V.D.Z.)

[82] *Polihistor*, termen creat din cuvintele eline *polys*—„mult", „multiplu" şi *historia*—„cercetare", „rezultatul unei cercetări", „cunoştinţă". Modelul polihistor al lui Aristotel încearcă să cuprindă totalitatea disciplinelor filosofice şi ştiinţifice ale vremii, constituind primul mare sistem filosofic din istoria culturii europene. Deşi cunoscut mai ales ca întemeietor al logicii, Aristotel a lăsat texte şi în domeniul ontologiei, gnoseologiei, eticii, esteticii etc. (V.D.Z.)

[83] În dezvoltarea gîndirii lui Aristotel (383—322 î.e.n.) sînt distinse trei perioade. Prima se suprapune cu apartenenţa lui Aristotel la academia platoniciană. Lucrările din prima perioadă se încadrează în linia platoniciană atît sub aspectul conţinutului cît şi ca formă (dialog). A doua perioadă, care durează de la strămutarea lui

Aristotel în Assos pînă la deschiderea propriei şcoli în Atena, se caracterizează prin critica filosofiei lui Platon, o atenţie specială acordînd respingerii teoriei ideilor. În a treia perioadă, Aristotel expune propria concepţie în diferite domenii filosofice pe care le şi fundamentează: este întemeietorul logicii, eticii, poeticii, psihologiei, pedagogiei. În ontologie, conceptele centrale ale lui Aristotel sînt materie — formă, substanţă, potenţă-act. Materia este obiectul pasiv şi indeterminat asupra căruia se aplică forma, principiul activ. Substanţa este unitatea materiei şi formei. Materia şi forma sînt inseparabile, dar forma e un principiu ideal. În ce priveşte cauzalitatea, Aristotel deosebeşte patru cauze: a) materială; b) formală, c) eficientă, d) finală. În gnoseologie, el porneşte de la ideea că generalul, esenţa există doar în individual, cunoaşterea începînd cu cea senzorială dar vizînd universalul. În estetică, Aristotel a introdus două concepte perene: cel de *mimesis* (arta e imitaţie) şi cel de *catharsis* (arta urmăreşte un scop purificator). În studiul societăţii, Aristotel a acreditat ideea omului ca fiinţă socială (Zoon politicon). (V.D.Z.)

[84] Pe o copie de dactilogramă a capitolului *Metodă substanţialistă*, citim următoarea notaţie, datată 25 decembrie 1949: „După zece ani, recitesc acest fragment din *Doctrina substanţialistă*. Mă regăsesc." (F.I.)

[85] *Ideea de necesitate şi universalitate.* Necesitatea şi universalitatea sînt pentru Kant indiciile cunoştinţelor *a priori* (vezi nota 86 referitoare la apriorismul pur). Spre deosebire de cunoştinţele care provin din experienţă, cunoştinţele *a priori* sînt caracterizate de certitudine absolută, apodictică. (V.D.Z.)

[86] *Apriorism pur.* Formularea lui Camil Petrescu pare tautologică deoarece *a priori* înseamnă anterior experienţei, independent de experienţă, ceea ce nu provine din experienţă, deci tocmai „pur". Sensul termenului *a priori* iese mai bine în evidenţă prin definirea opusului său — *a posteriori*, prin care se desemnează ceea ce provine din experienţă, întemeiat pe experienţă, empiric. Aşadar, *aprioriul* desemnează condiţia, premisa cunoaşterii empirice, constituentul ei formal. Totuşi Kant însuşi, căruia i se datorează încetăţenirea termenului în limbajul filosofic, vorbeşte de un *apriori* pur. Prin el, întemeietorul criticismului desemna acele cunoştinţe care nu conţin nimic empiric, spre deosebire de *aprioriul* nedeterminat care înseamnă doar, ceea ce e independent de experienţă. *Aprioriul* pur este ceea ce se află în legitatea raţiunii, în special latura pur formală a cunoaşterii şi care transformă materia cunoaşterii în experienţă, deci ceea ce stă la baza oricărei experienţe ca factor constitutiv. Este vorba aici de dimensiunea formală a intuiţiei şi a gîndirii. Ea se deosebeşte de cunoştinţele obţinute prin judecăţi analitice din concepte şi care constituie doar un *apriori* relativ. Aceste condiţii *apriori* ale cunoaşterii nu sînt înnăscute, nu preced ca formaţiuni definitive percepţia obiectului, ci apar odată cu percepţia datorită legităţii gîndirii care este pusă în mişcare de datele percepţiei. Conţinutul lor provine deci din experienţă. (V.D.Z.)

[87] *Apercepţie transcendentală.* Kant distinge două tipuri de apercepţie. Este vorba mai întîi de o apercepţie empirică pe care o pune pe acelaşi plan cu simţul interior, cu conştiinţa de sine care oglindeşte determinaţiile stării interne, prin intermediul percepţiei interne. Acest tip de apercepţie ţine de sfera psihologicului. Apercepţia transcendentală trebuie înţeleasă, spre deosebire de oscilanta apercepţie empirică, ca forma conştiinţei de sine sau drept conştiinţa de sine pură. Unitatea apercepţiei transcendentale explică posibilitatea intelectului de a conferi unitate diversului unei reprezentări. (V.D.Z.)

[88] *Idealism transcendental*, o altă denumire sub care este cunoscută filosofia lui Kant. Ea se justifică prin predilecţia arătată de filosoful german pentru formele apriorice, transcendentale, pure ale cunoaşterii. (V.D.Z.)

[89] Pentru consideraţiile lui Camil Petrescu referitoare la *pozitivism*, vezi nota nr. 63. (V.D.Z.)

[90] Lucrarea despre gîndirea dialectică, aşa cum s-a întîmplat cu prea multe dintre proiectele camilpetresciene, nu a apucat să fie formulată, nici măcar schiţată (vezi şi *Studiul introductiv*). (F.I.)

[91] *Louis Pasteur* — vezi nota nr. 191.

[92] *Mecanicism*, concepţie filosofică (dominantă, îndeosebi, în secolele XVI—XVIII), care explică întreaga diversitate a fenomenelor realităţii pe baza principiilor şi legilor mecanicii. Este, totodată, şi tendinţa metafizică de a reduce fenomenele de ordin superior (mai complexe) la fenomenele inferioare (mai simple), care intră în componenţa lor (de exemplu procesele sociale la procesele biologice, procesele biologice la procesele fizico-chimice), pierzîndu-se din vedere specificul calitativ al fenomenelor respective. (F.I.)

[93] *Evoluţia creatoare*, titlul uneia din principalele lucrări ale lui Bergson care redă una din ideile centrale ale cărţii, şi anume aceea că viaţa creează neîntrerupt forme noi. Scopul pe care şi-l propune Bergson aici este de a răspunde la întrebarea: ce este intelectul, această facultate care introduce discontinuitatea în viziunea ce o avem asupra lucrurilor, cît şi în cea pe care ne-o facem despre noi înşine? În vederea atingerii acestui scop, Bergson studiază natura vieţii în ansamblul ei, precum şi evoluţia acesteia. Concluzia la care ajunge este, aşa cum arată istoricul filosofiei E. Bréhier, că intelectul este un produs al evoluţiei vieţii, a cărui funcţie este eminamente practică. *Homo faber* şi *homo sapiens* sînt identici. Iniţial, rolul intelectului este de a fabrica unelte solide cu ajutorul cărora să acţioneze asupra obiectelor solide. Iată de ce el nu poate sesiza decît discontinuul şi inertul, fiind incapabil de a înţelege viaţa în continuitatea şi progresul ei. Intelectul este în mod necesar legat de o fizică mecanicistă pe care în zadar încearcă s-o extrapoleze în domeniul vieţii. (V.D.Z.)

[94] *Psihologismul.* Camil Petrescu subliniază aici, pe bună dreptate, unul din meritele lui Husserl. Critica psihologismului este unul din lait-motivele fenomenologiei, fiind întîlnită în toate lucrările întemeietorului acestei discipline. O atenţie specială i se acordă în *Cercetări logice*, unde i se consacră aproape în întregime primul volum. În esenţă, psihologismul susţine că gîndirea şi cunoaşterea sînt procese psihice şi că, în virtutea acestui fapt, logica are de a face cu legităţi psihologice. După cum arată Stegmüller, Husserl respinge psihologismul pe trei căi: a) prezentînd consecinţele absurde ale acestei teorii: b) demonstrînd că ea conduce la scepticism radical, c) dezvăluindu-i

prejudecăţile. Dacă legile logice ar fi legi naturale ale gîndirii, atunci, întrucît legile naturale se obţin inductiv pe bază de experienţă neatingînd niciodată certitudinea absolută, şi legile logice nu ar fi decît adevăruri de ordinul presupunerilor. În acest caz, principiul contradicţiei, de pildă, ar deveni şi el o simplă presupunere asupra faptului că din două propoziţii contradictorii una trebuie să fie falsă, ceea ce este absurd pentru că aici avem de-a face cu o evidenţă apodictică. Relativismul, ce derivă din psihologism, este o formă particulară a scepticismului, care negînd condiţiile evidente ale posibilităţii oricărei teorii, neagă şi condiţiile valabilităţii sale. Afirmînd caracterul de lege naturală a legilor logice, psihologismul admite implicit posibilitatea existenţei unor gîndiri de alt tip, cu legi diferite de cele ale gîndirii umane. De aici, decurge posibilitatea ca o propoziţie să fie adevărată în cadrele de referinţă ale unei anumite gîndiri şi falsă în cadrele de referinţă ale unei alte gîndiri, ceea ce este absurd, căci unuia şi aceluiaşi conţinut nu-i poate reveni, în acelaşi timp, atît predicatul adevărului, cît şi cel al falsului. Ceea ce este adevărat este astfel în mod absolut. Dintre *prejudecăţile* psihologice, prima se referă la faptul că toate prescripţiile care reglementează gîndirea sînt fundamentate psihologic. Însă în fapt legile nu se raportează în nici un fel (nici normativ) la procese reale (procese de gîndire), ci doar la conţinuturi ideale. A doua prejudecată a psihologismului constă în următoarele: logica operează cu reprezentări, judecăţi, raţionamente care nu sînt decît procese psihice. De aceea chiar şi încercarea de a separa doar o parte a logicii (logica pură) de psihologie este greşită. Dar şi numerele, produsele, integralele sînt produse ale anumitor activităţi psihice şi totuşi nimeni nu a subordonat matematica psihologiei, în cazul acesta faptul că matematica are de a face cu unităţi ideatice fiind pe deplin clar. În virtutea înrudirii logicii cu matematica, nici în cazul primei nu poate fi vorba de acte psihice (domeniul psihologiei) ci doar de conţinuturi ideatice. A treia prejudecată a psihologismului priveşte evidenţa. Aceasta n-ar fi decît un sentiment al necesităţii gîndirii, un sentiment ca toate celelalte. De aici decurge că logica n-ar fi decît o psihologie a evidenţei. Pentru Husserl, evidenţa nu este un sentiment ca toate celelalte, ci o trăire în care cel care emite judecata devine conştient de adevărul judecăţii sale. Adevărul este acea idee care devine în judecata evidentă trăire actuală. (V.D.Z.)

[95] În repetate rînduri, autorul revine la delimitarea dintre *esenţă* şi *semnificaţie*. „Tot sensul substanţialismului e aici", notează chiar. De aceea formulează şi reformulează, în căutarea unei mai mari preciziuni în definire. În primul rînd, pentru Camil Petrescu, esenţele nu există, ci ele devin şi sînt efectiv doar la apogetic, iar sensul apogeticului esenţei nu este un sens de la simplu la concret, ci un sens făcut din rezultatul a două direcţii: una este inerţia materialului, alta e dinamismul esenţei însăşi (direcţia e dată în intuiţie). Cum direcţia vine din afara elementelor componente, nu din ele, creşterea este în şi din afara datelor iniţiale, în care esenţa nu răzbate. Efortul esenţei va fi tocmai „de răzbatere, de asimilare, de cucerire".

În privinţa termenului de semnificaţie, autorul se desparte de accepţia pe care i-o dă fenomenologia marcînd: „semnificaţia fenomenologică este semnificaţia adăugată de conştiinţa unui dat real şi de aceea se poate numi fenomen. Semnificaţia substanţială e în funcţie de ierarhia structurală a realului necesar, adică de substanţă. Puterea semnificaţiei nu vine din conştiinţă". Ele sînt în ordinea în care luăm cunoştinţă de concret. La ele nu ajungem, deci, pornind de la realitate, de la concret, ci de la noi, „de la eul psihologic şi gînditor" spre realitate. Eul trebuie să găsească în el toate semnificaţiile posibile „corespondenţe, paralele, coordonate realităţii, date sub specificul culturii". În acest sens, semnificaţia apare ca o constituire „descriptivă" în intelect a tuturor posibilităţilor existenţei. Capacitatea de a sesiza semnificaţii este un dat istoric. Semnificaţia dă o nouă dimensiune spiritului încorporîndu-i realitatea, căci ea dă nu numai pe „de ce" se întîmplă, ci şi pe „cum" se întîmplă, dezvăluie cauze şi modalităţi. Deci, „realitatea este descriptibilă în corespondenţă semnificativă", căci realitatea există numai, ea nu are semnificaţii. Acestea vin din punctul de vedere al conştiinţei omeneşti, al istoricului, iar spiritului uman îi dau „dimensiunea perspectivei". Ierarhia semnificaţiilor dă, de fapt, perspectiva.

Într-o notaţie, autorul deosebeşte trei categorii de semnificaţie (apofantică, descriptivă şi concretă), pentru ca, în altă parte, să deosebească semnificaţii natural existenţiale, psihologic existenţiale şi semnificaţii de valoare sau culturale, într-o aşa-zisă „morfologie a semnificaţiilor" desfăşurată într-un amplu tablou a cărui concluzie este: „Cultura este totalitatea semnificaţiilor descoperite de geniul speţei". (F.I.)

[96] *Krisis*. Este vorba de lucrarea lui Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschhaften und die transcendentale Phänomenologie* [Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală] publicată, în anul 1936, în revista „Philosophia", editată de Arthur Liebert la Belgrad. Prilejul exterior pentru apariţia acestei lucrări a fost invitaţia pe care a primit-o Husserl de a conferenţia, la Viena, în 1935. Titlul conferinţei care s-a bucurat de un deosebit succes a fost *Filosofia în criza umanităţii europene*. (V.D.Z.)

[97] *Naturalism*. Reproşul pe care îl aduce Camil Petrescu idealismului transcendendal de a fi „un ignorat naturalism" poate rămîne neînţeles în absenţa cunoaşterii criticii aduse de Husserl naturalismului. Aşa cum arăta E. Levinas, Husserl consideră naturalismul ca o interpretare greşită a sensului ştiinţei naturii. Afirmînd obiectivitatea lumii fizice, naturalismul identifică existenţa acesteia cu existenţa în genere. Naturalismul reduce totalitatea existenţei la natura revelată de către ştiinţa fizicii. Consecinţa acestui fapt este că a gîndi ceva ca existent echivalează cu a-l gîndi în natură, ca avînd acelaşi mod de existenţă ca şi ea. Naturalismul conduce la identificarea ontologică a materiei şi conştiinţei, la reificarea conştiinţei. De asemenea, naturalismul duce la psihologism, la „naturalizarea ideilor". Dacă a fi înseamnă a fi în natură atunci şi conştiinţa care cunoaşte natura trebuie să fie o parte din ea. Naturalismul nu poate concepe existenţa ideaticului şi de aceea îl reduce la rangul de produs al vieţii psihice. Filosofia înţeleasă ca teorie a cunoaşterii e identificată cu psihologia înţeleasă ca ştiinţă a naturii, logica devenind „arta" ce se întemeiază pe psihologie, care studiază legile gîndirii ca proces natural. Gnoseologic, naturalismul plasează obiectul şi subiectul în aceeaşi lume (natura) şi studiază raportul lor ca un raport cauzal. Naturalismul poate

fi idealist și atunci se ocupă de modul în care se produce curentul conștiinței, de cauzele care acționează în interiorul ei etc. (V.D.Z.)

[98] *Experiența perigetică*, termen gnoseologic creat de Camil Petrescu avînd ca punct de plecare cuvîntul elin *perigeios* — care înconjoară pămîntul, punctul cel mai apropiat de pămînt al orbitei unui astru. Momentele perigetice sînt momentele de maximă indeterminare în evoluția unui ciclu. Această indeterminare maximă s-ar datora, după Camil Petrescu, interferenței ciclurilor. Spre deosebire de experiența apogetică, care oferă maximum de cunoaștere, experiența perigetică oferă minimum de cunoaștere. (V.D.Z.)

[99] *Scepticismul* ridică îndoiala la rangul de principiu, îndoială care în plan gnoseologic, vizează existența unui criteriu sigur al adevărului și deci posibilitatea unor afirmații sigure despre esența lucrurilor, a cunoașterii absolute, obiective. Scepticismul și-a îndreptat critica atît împotriva dogmatismului senzualist cît și a celui raționalist. Din perspectiva istorică, scepticismul a jucat adesea un rol pozitiv, contribuind la dezvoltarea spiritului critic. Astfel, în perioada Renașterii scepticismul a avut o contribuție importantă la subminarea dogmelor religioase și a scolasticii. Există și un scepticism metodic, pentru care îndoiala este doar provizorie și privește doar ceea ce este dat dogmatic; îndoiala este suspendată cînd s-a ajuns la principii ferme (Descartes). Scepticismul extrem, care afirmă că orice cunoaștere este imposibilă, este contradictoriu în sine, negația absolută vizînd și propria teză. Alături de scepticismul gnoseologic există și un scepticism etic care contestă valabilitatea obiectivă a normelor morale, precum și un scepticism religios care pune sub semnul întrebării existența lui Dumnezeu. (V.D.Z.)

[100] *Pragmatism*, curent din filosofia contemporană, răspîndit îndeosebi în S.U.A., inițiat în secolul trecut de logicianul, matematicianul și filosoful Charles Peirce (1839—1914) și dezvoltat de William James și John Dewey. După inițiatorul curentului, ideile și noțiunile sînt simple credințe care ne-ar călăuzi în acțiune, iar sensul ideii se reduce la consecințele ei practice *(principiul lui Peirce)*. Pragmatismul neagă materialitatea lumii și identifică fenomenele obiective cu reacția subiectivă a individului față de ele, iar ca urmare este identificat obiectul cunoașterii cu procesul cunoașterii, conceput ca un instrument de adaptare biologică la mediul înconjurător. Ideile nu sînt adevărate decît în măsura în care dau „randament", iar gîndirea are funcția și rostul de-a elabora reguli și instrumente pentru acțiune. (F.I.)

[101] *Devolutiv*, termen folosit de Camil Petrescu pentru a desemna una din direcțiile devenirii concretului care constituie totodată direcția principală a acestei deveniri. Caracteristicile devoluției sînt, așa cum reiese din capitolul *Ortogeneza și structura istoriei*, din prezenta lucrare, următoarele: itinerariul devoluției este unul al spontaneității creatoare; sensul devoluției este cel al eliberării și consolidării continui a noosului; mișcarea devolutivă parcurge trei etape, prima dintre ele fiind cea materială, urmată de o etapă de individuație, subiectivitate, ultima, fiind cea de colectivitate și obiectivare. Camil Petrescu mai numește direcția devolutivă a devenirii direcția substanțială. Direcția devolutivă a mișcării universale trebuie distinsă de cea *evolutivă*, numită și *evoluție în subspecie*, care este, afirmă gînditorul

român, contrar a ceea ce s-a crezut, doar o direcție de păstrare și echilibru și nu una de creație și progres. Postulatul evoluției în subspecie, enunțat tot în capitolul mai sus amintit, afirmă că tot ceea ce a fost creat „pe axa substanțială", prin mișcare devolutivă, are tendința de a fi reluat într-o evoluție ciclică, condiționată de mediul pe care-l întîlnește, concretizată în subspecii inferioare. Într-o precizare ulterioară, Camil Petrescu arată că *evoluția* are în substanțialism sensul originar (din secolul XVIII), cel de desfășurare a unui dat preexistent, aflat în stadiul de germene. „Evoluția (mai precis evoluția în subspecie) înseamnă realizarea indivizilor după o matrice creată, cu alte cuvinte este desfășurare automată..." Corelația celor două itinerarii — devolutiv și evolutiv — constituie esența devenirii istorice. Nu este exclus ca ideația pe care Camil Petrescu o exprimă prin termenii polari devoluție-evoluție să fie un ecou al lecturilor sale din Bergson. În *Evoluția creatoare*, filosoful francez scrie și el despre necesitatea de a distinge în univers două mișcări opuse ca sens: „Este adevărat că în univers trebuie să distingem așa cum spuneam mai sus, două mișcări opuse, una descendentă, alta ascendentă. Prima nu face decît să deruleze un sul dinainte preparat... A doua, care corespunde unui travaliu interior de maturizare sau creație este esențialmente durată și impune ritmul celeilalte care îi este inseparabilă" (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1924, pag. 12). (V.D.Z.)

[102] *Evoluție în subspecie*, vezi nota nr. 101 referitoare la devolutiv, devoluție. (V.D.Z.)

[103] Metoda substanțialistă extrage din legea fizicianului italian Amedeo Avogadro (1776—1856) „ideea" că ceea ce e valabil în mare e valabil și în mic, reciproca fiind, în viziunea gînditorului, de asemenea adevărată. Pentru el: „Orice fragment, din cauza facultății germinatoare a substanței, joacă rol de cheie. O structură autentică, deci substanțială, se poate reconstitui dintr-un fragment". (F.I.)

[104] Autorul *Doctrinei substanței* încorporează metodei sale nu numai legea lui Avogadro, ci și toate experiențele, ale mecanicii statistice, metoda după care s-au măsurat masa, greutatea, sarcina electronilor; de asemenea, *mișcarea browniană*, a cărei teorie a fost emisă de botanistul englez Robert Brown (1773—1858). Potrivit ei, particulele foarte mici, suspendate în mediu lichid, participă la o mișcare total dezordonată. Ea este cu atît mai intensă cu cît particulele în suspensie sînt mai mici, cu cît lichidul este mai puțin vîscos și cu cît temperatura este mai ridicată. (F.I.)

[105] Vezi nota nr. 112.

[106] *Cenzura transcendentă*. Gînditorul român pe care îl are în vedere, aici, Camil Petrescu este Lucian Blaga care, în *Trilogia cunoașterii*, introduce conceptul de cenzură transcendentă și-i dedică în întregime una din cele trei secțiuni ale cărții. Prin cenzura transcendentă Blaga înțelege acele limitații impuse cunoașterii umane (individuate) de către „factorul metafizic absolut" numit de filosoful român Marele Anonim. Acesta interpune între misterele existențiale și cunoașterea individuată o „rețea de factori izolatori". Noutatea concepției gnoseologice axate în jurul cenzurii transcendente, noutate subliniată insistent de Blaga, rezidă în explicația pe care o dă imperfec-

țiunilor cunoașterii umane. Teoriile gnoseologice tradiționale, înregistrate de istoria filosofiei, se caracterizează toate prin aceea că atribuie numitele imperfecțiuni ale cunoașterii „neputinței subiectului individuat". Incapacitatea de a cunoaște adecvat obiectul transcendent derivă din însăși limitele inerente subiectului. Această teză care plasează vina pentru eșecul cunoașterii de partea subiectului, presupune pasivitatea, indiferența, neutralitatea obiectului față de actul cunoașterii. Or, tocmai această presupoziție este contestată de Blaga care deplasează accentul asupra obiectului. Misterul central (Marele Anonim) instituie cenzura transcendentă pentru a se apăra pe sine și misterele derivate aflate în grija sa de actul cunoașterii. Cenzura transcendentă este structurală și totală, e consubstanțială oricărui act de cunoaștere și nu doar anumitor acte. Datorită cenzurii transcendente orice cunoaștere e o „revelație disimulatoare". Motivele care-l determină pe Marele Anonim să instituie cenzura transcendentă nu pot fi decît bănuite. De aceea Blaga emite mai multe ipoteze, care pot fi reduse toate la ideea că o „cunoaștere absolut obiectivă" implică primejdia stricării oricărui echilibru existențial. În această privință Camil Petrescu redă incomplet ideația lui Blaga indicînd ca motiv al cenzurii transcendente ceea ce la autorul *Trilogiei cunoașterii* constituie o a treia ipoteză: apărarea atotputerniciei Marelui Anonim. Primele două ipoteze sînt următoarele: a) posibilitatea unei cunoașteri absolut obiective ar condamna viața și spiritul creator la stagnare veșnică. Refuzînd cunoașterii individuate accesul la adevăr, Marele Anonim o determină să se autodepășească continuu. b). Cunoașterea perfectă ar primejdui însăși existența individuațiunii care n-ar putea suporta o astfel de copleșitoare emancipare. Pe de altă parte, cunoașterea absolută ar periclita însăși existența obiectului cunoscut care ar putea fi, în temeiul ei, produs după plac. (V.D.Z.)

[107] Camil Petrescu consideră mulțimea *intricațiilor sincrete* drept o mulțime de esențe concrete, în care partea reală este „în corespondență biunivocă cu totalitatea cuvintelor dintr-o limbă (curentă și științifică, în același timp), iar partea cealaltă, infinită și indefinită, este zonă de indeterminare". Totul într-o devenire continuă. Între infinitele lor modalități de existență se numără și transformările, interferențele, deformările, repercusiunile, corespondențele, corelațiile organice ș.a.

Rolul ortologiei ar fi să delimiteze sau să determine în „oceanul de esențe concrete", ceea ce este invariant cuantic și ceea ce este ierarhie substanțială de intricațiile sincrete propriu-zise, „care sînt indeterminări de puterea continuului". Totalitatea intricațiilor sincrete, din cauza cvasiinfinitei lor diversități, scapă nu numai observației individuale, „izolării observabile", dar și oricărei clasificări. „În afară de diversitatea cvasi imprehensibilă a zonelor de intricație, mai există și incalculabilul lor număr (e numărul tuturor corelațiilor și intricațiilor posibile în concept)". La data cînd scria aceste notații, Camil Petrescu opina că, dat fiind caracterul lor infinitezimal, ele scapă și vor scăpa și pe viitor mijloacelor științifice și tehnice. Spunea el atunci: „Se pot vedea azi moleculele, se vor vedea poate, într-o zi, atomii, dar Heisenberg a arătat că viteza luminii va împiedica oricînd observarea fotonilor".

Indeterminabila varietate a intricațiilor sincrete nu este însă arbitrară, ci sub condiția substanței, căci ele însele sînt, „în ultimă instanță, sub condiția corelată a noosului și a necesității". (F.I.)

[108] „Ceea ce ni se pare grav", citim într-o notație, „și duce la ruina științelor spiritului (Geisteswissenschaften) de azi, este faptul că se ocupă în exclusivitate de zonele elementare, iar în cadrul acestor zone, « elementele » sînt luate la polul perigetic al axei lor de semnificație". Astfel, din „concept" iau chiar conceptul ca obiect, din „muzică" iau tonul, din artă iau arta senzațiilor, un pătrat, o culoare, o coloană, din tradiție iau tradiția unui obiect, a unui obicei. Sigur că în ton, argumentează autorul, există o esență, esența lui, „quidditatea" lui, dar esența muzicii nu este în ton, ci în simfonie. (F.I.)

[109] Pentru Camil Petrescu, *forma* este o moștenire raționalistă și aristoteliană, în același timp, fiind un termen valabil doar cu privire „la indivizi". Formele sînt structurile ultime, cele mai simple, iar structurile superioare sînt, după cum notează într-un caiet-anexă, „*actele* (eidos, matriciale, entelehia)" și „*modalitățile substanțiale*". (F.I.)

[110] Considerat părintele „școlii franceze de sociologie", Emile Durkheim (1858—1917) a pornit de la considerarea fenomenelor sociale ca fenomene logice, obiective, promovînd ideea de sociologie întemeiată pe baze riguros științifice. Societatea umană este, după opinia savantului, o realitate sui-generis, iar socialul este ireductibil la fenomenele particulare care-l determină. A definit „faptul social" drept „orice fel de a face, fixat sau nu, capabil să exercite asupra individului o constrîngere exterioară; sau care este general pentru o întreagă societate dată, avînd totuși o existență proprie, independentă de manifestările sale individuale". El analizează unele aspecte majore ale vieții sociale, demonstrînd că dezvoltarea individului este în dependență, din ce în ce mai strînsă, față de societate. Faptele morale, la rîndul lor, trebuie considerate ca fapte sociale, pînă și sinuciderea are cauze sociale, nu individuale. Fenomenele sociale sînt unele „normale", altele „anormale", aberante. Solidaritatea socială („organică", sau „mecanică") e determinată de fenomenul diviziunii sociale a muncii. Durkheim încearcă să elaboreze o explicare a religiei plecînd de la formele ei cele mai primitive și ajunge la concluzia că, de fapt, ceea ce oamenii adoră, în orice credință de natură religioasă, este forța transfigurată, simbolizată a societății. Opere: *Diviziunea muncii sociale* (1893), *Regulile metodei sociologice* (1894), *Sinuciderea, studiu sociologic* (1897), *Formele elementare ale vieții religioase* (1912), *Sistemul totemic în Australia* (1912), *Educație și sociologie* (postum, 1922). A creat, în 1897, revista „Anul sociologic". (F.I.)

[111] Grant Allen și alții, pornind de la aluzia lui Darwin cu privire la o comunitate de gust, care unește animalele și oamenii, au dezvoltat o adevărată *teorie genetică*, socotind arta drept expresia cea mai sublimă a unui instinct adînc înrădăcinat în natura animală. Acest curent a fost dus într-o nouă direcție de către Herbert Spencer (1820—1903). După opinia acestuia, în marile organisme ale naturii și societății umane, fiecare parte funcțională și fiecare trăsătură structurală este determinată de utilitatea ei specifică. Toate forțele corporale și facultățile noastre mentale, instinctele și apetiturile, ca și sentimentele, contribuie fie la conservarea individului, fie la menținerea

speciei. Doar arta şi jocul fac excepţie, de la această regulă, acestea avînd doar efectul indirect al unui spor de energie. Ele sînt „luxul vieţii". Spencer foloseşte „jocul" ca termen general care denumeşte exercitarea inutilă a energiei, de aici se face ultimul pas spre considerarea artei ca un tip de joc. (F.I.)

[112] Gustav Theodor Fechner (1834—1887), filosof şi estetician german, considerat pionierul esteticii experimentale psihologice. Socotind că vechea metodă filosofică, reprezentată prin Schelling, Hegel şi chiar Kant, aborda fenomenele estetice dinspre universal, în jos, către particular, Fechner socoate mai înţeleaptă calea opusă, cea a construirii esteticii începînd „de jos" *(von unten)*, de la fapte, ridicate, prudent şi treptat, spre generalizări. Procedeul experimental implică o mai strînsă colaborare cu disciplinele învecinate (fiziologia, sociologia, biologia, psihiatria, etnologia) şi o mai largă cunoaştere a faptelor conexe. Stadiile primitive ale artei, „ca şi arta rafinată a Extremului Orient", au intrat în cîmpul de cercetare al esteticii. Pentru Fechner, experimentul constituie marca exactităţii ştiinţifice. El a deosebit trei metode experimentale: cea a selecţiei, metoda construcţiei, cea de-a treia constînd în măsurarea unor obiecte confecţionate folosite în viaţa de toate zilele. A mai iniţiat un studiu statistic al dimensiunilor picturilor. Opere: *Despre estetica experimentală*, (1871), *Şcoală pregătitoare a esteticii* (1876) (F.I.)

[113] Adeseori în notaţiile sale revine subliniată teama de această confuzie între *experienţa şi cunoaşterea apogetică* şi *intuiţia substanţială*, care, deşi are aceeaşi diagramă aparentă, nu are ca obiect ciclul dialectic şi, deci nu apare apogetic evolutiv. Intuiţia substanţială e cunoaştere a realităţii substanţiale însăşi, care e o creştere indefinită a permanenţei, de la începutul la sfîrşitul istoriei, cei doi poli ai ei fiind polii devoluţiei însăşi, adică necesitate şi noos. (F.I.)

[114] Iată cum explică autorul rolul apogeticului în procedeul probei prin eroare: „Eroarea fiind de origină dialectică, evoluţia ei în subspecie creează un decalaj progresiv de deviaţie, care culminează, în momentul apogetic, dacă e ciclică, în infinit, dacă e linear dialectică". O abatere de la direcţia dată creşte cît ţine evoluţia în subspecie şi capătă o evidenţă netă, pentru că este comparată cu ceea ce reprezintă, în mintea observatorului, ce ar fi trebuit să fie dacă nu era eroarea. „Un lucru constituit strîmb, o ramură deviată nu se observă la început, în zona perigetică, drept strîmbe şi deviate, dar, mai tîrziu, eroarea este evidentă. Limitată la matematică este cunoscută ca metoda reducerii la absurd. Anumite sisteme, împinse la ultimele consecinţe, devin evident false." (F.I.)

[115] Termenul german *Ganzheitstheorie* se traduce în limba română prin „teoria întregului", „a totalităţii". (V.D.Z.)

[116] Pitirim Aleksandrovitch Sorokin (1899—1967), sociolog american de origine rusă. Teoria sa porneşte de la ideea că realităţii sociale îi corespund aspectele: sensibil şi raţional (la nivelul superficial), suprasensibil şi supraraţional (la nivelul profund). Pentru a înţelege realitatea socio-culturală profundă este nevoie de o intuiţie suprasensibilă şi supraraţională. Sociologia se constituie într-o ştiinţă autonomă cu principii şi categorii proprii, cum sînt timpul şi spaţiul social, cauzalitatea socială ş.a. Viaţa socială se dezvoltă, după opinia lui Sorokin, prin „unde şi cicluri ritmice", care pot deveni obiect de studiu general, datorită repetabilităţii lor. Opere: *Sistemul sociologic* (2 vol., 1920—1921), *Mobilitatea socială* (1926), *Dinamica socială şi culturală* (4 vol., 1937—1941), *Societate, cultură, personalitate* (1947), *Manii şi slăbiciuni în sociologia modernă* (1956), *Teorii sociologice contemporane* (1937 şi 1966) ş.a. (F.I.)

[117] În arhiva scriitorului s-au păstrat sute de pagini în care, încercînd să se delimiteze de poziţia gînditorului pe care îl studia, aşeza pe două coloane, faţă în faţă, noţiunile acestuia şi poziţia sa sau doar interogaţii legate de noţiune, încercări de lămurire etc. (F.I.)

[118] Printre însemnările lui Camil Petrescu, ulterioare primei redactări, există una intitulată *A explica şi cauzalitatea*, pe care o redăm în continuare în întregime: „Desfiinţarea categoriilor de cauzalitate introdusă de fizica raţionalistă pozitivistă, din ostentaţie antiaristoteliană, este fără îndoială o enormă greşeală şi cauza nu numai a unui mare număr de rătăciri, dar chiar pricina pentru care ştiinţa modernă s-a înfundat. Nu unificarea formală a cauzelor va fi principiul constitutiv al viitoarei ştiinţe autentice, ci identificarea tuturor categoriilor cauzale, căci ele corespund cu dimensiunile *realului*. Numai speranţa aberată că toată istoria se va reduce la o realitate mecanică, de dimensiuni geometrice, a fost pricina acestei rătăciri şi reîntoarcerea ştiinţei la cauzalitatea istorică multiplă va fi un act de renaştere. Pornind de aci, sper să ajung la o nouă analiză a principiului cauzalităţii care ar putea fi conceput identic cu principiul identităţii: căci un lucru fără cauză ar putea să nu fie acceptat numai fiind că un obiect dat trebuie să rămînă mereu identic cu el însuşi, cîtă vreme nu intervine nici o cauză exterioară". (F.I.)

[119] *Wendepunkt*, „punct de cotitură", „moment hotărîtor" (în limba germană). (V.D.Z.)

[120] *Verstehen*. În sensul strict filosofic, în care e folosit termenul german aici, termen tradus în limba română prin *„înţelegere"*, el desemnează, după Dilthey (vezi nota următoare), metoda specifică psihologiei şi ştiinţelor spiritului, opusă explicaţiei, care constituie metoda specifică a ştiinţelor naturii. Spre deosebire de psihologia atomistă, psihologia „înţelegătoare" ia ca punct de plecare omul dezvoltat şi viaţa sufletească deplină. În înţelegere se porneşte de la trăirea întregului, pentru ca, pe baza lui, să putem avea acces la părţile sale, la singular. Spre deosebire de explicaţie, care se realizează exclusiv graţie proceselor intelectuale, înţelegerea face apel la totalitatea forţelor sufleteşti, deci şi la afectivitate, şi vizează o scufundare în obiect. Ceea ce este astfel trăit nu poate fi niciodată pe deplin clarificat de intelect. (V.D.Z.)

[121] Wilhelm Dilthey (1833—1911), filosof german, unul dintre reprezentanţii filosofiei vieţii, preocupat de întemeierea şi determinarea specificului ştiinţelor spiritului în raport cu ştiinţele naturii. În pofida criticii pe care o aduce gîndirii lui Hegel, Dilthey este puternic influenţat de acesta. Filosofia sa e animată de credinţa în preeminenţa spiritului, dar nu e vorba de spiritul încătuşat de constrîngerea sistemului, ci de spiritul viu. Baza oricărei filosofii o constituie, la Dilthey, analiza conştiinţei, căci numai aceasta poate dobîndi, în temeiul trăirilor nemijlocite ale eului, cheia accesului în lumea spiritului şi a na-

turii. De aceea, psihologia constituie știința fundamentală pentru științele spiritului. Nu este însă vorba de o psihologie cum o practica un Herbart, contemporanul său, care căuta să explice sufletul uman în același mod în care fizica și chimia explică lumea corpurilor. Dilthey înțelegea prin psihologie o disciplină descriptivă, înțelegătoare a unei totalități structurate care este întotdeauna dată ca viață. În pofida viziunii sale psihologizante, el a contribuit la dezvoltarea problematicii filosofiei istoriei și culturii. (V.D.Z.)

[122] Vilfredo Pareto (1848–1923), economist și sociolog italian. În cursul său de economie politică (la Universitatea din Lausanne) a introdus metoda matematică în analiza și studiul economiei politice. Ca sociolog a conceput o teorie „a circulației elitelor" pornind de la atribuirea unui rol de prim plan instinctelor, apetiturilor, sentimentelor, intereselor și trăsăturilor de caracter în viața socială. Pareto s-a înscris în „orientarea psihologică în sociologie", căci pleacă de la faptul că fiecare individ este dotat cu anumite „constante" psihologice sau cu anumite trebuințe spirituale care nu se pot satisface decît prin traiul în societate. De aici, orice analiză socială are ca bază o analiză psihologică. Opere: *Curs de economie politică* (1896–1897), *Pericolul socialist* (1900), *Sistemele socialiste* (1902), *Tratat de sociologie generală* (2 vol. 1917–18) ș.a. (F.I.)

[123] Pentru definirea exactă a noțiunii, vezi capitolele *Teoria valorilor. Etica, Noocrația* din lucrare.

[124] *Teoria behavioristă*, curent psihologic întemeiat de J.B. Watson (1878–1958). Denumirea vine din cuvîntul englezesc „behaviour" (comportament), iar teoria reduce psihologia la studiul comportamentului exterior, la relația dintre stimul și răspuns, eliminînd din cîmpul cercetării fenomenele vieții psihice interioare, conștiința. Această teorie a „psihologiei obiective" a apărut ca o reacție față de teoria introspecționistă (vezi nota următoare) susținînd limitarea cercetării psihologice la reacțiile exterioare. Conform behaviorismului sînt înlăturate, din cîmpul cercetării, și procesele fiziologice interne. În schimb, promovează studiul și analiza relațiilor dintre diferite reacții ale omului și ale animalelor. (F.I.)

[125] Reprezentanții *teoriei introspecționiste* considerau introspecția ca unica sau principala metodă de cercetare a psihologiei, singura care dă posibilitatea cunoașterii nemijlocite a psihicului. (F.I.)

[126] Filosoful englez Francis Bacon (1561–1626) a elaborat o metodă care, în opoziție cu scolastica, să favorizeze cercetarea științifică, cunoașterea și stăpînirea naturii de către om. Dar pentru a izbuti să făurească o știință și o metodă de cercetare, spiritul uman, consideră Bacon, trebuie să se elibereze de sub tirania diverselor erori, iluzii, idei false sau prejudecăți, pe care el le-a numit „idoli". Aceștia pot fi: „idolii tribului" (comuni tuturor oamenilor și reprezentînd reflectarea denaturată a lumii înconjurătoare ca urmare a subiectivității percepțiilor, a uniformizării realității ș.a.), „idolii cavernei" (care izvorăsc din particularitățile de educație, temperament, mediu ale fiecărui individ), „idolii forului" (rezidînd din caracterul incert sau nedefinit al termenilor) și „idolii teatrului" (formați din idei și doctrine false care, asemenea reprezentațiilor de teatru, îi ademenesc pe oameni). Pentru a birui toți acești „idoli" este nevoie de întoarcerea către experiență și de prelucrarea ei inductivă. (F.I.)

[127] În capitolul intitulat *Școala rasei, a selecției și a eredității*, Sorokin își propune să analizeze cele mai importante teorii care acordă un rol în exclusivitate determinant factorilor rasiali și ereditari, în genere, în determinarea comportamentului uman, a proceselor sociale, a destinului istoric al sistemelor sociale. Sînt trecute în revistă lucrările lui Arthur Gobineau, G. V. de Lapouge, Otto Ammon, Fr. Galton, Karl Pearson. Capitolul se încheie cu cîteva pagini dedicate criticii teoriilor prezentate. (V.D.Z.)

[128] *Pluralist* — adept al pluralismului, concepție filosofică potrivit căreia lumea se compune din realități independente, care nu pot fi considerate ca manifestări ale unei singure substanțe. Așadar, nu trebuie căutată unitatea lumii și legile universale. Sistemele lui Herbart, de Renouvier, W. James au fost caracterizate drept pluraliste. În domeniul sociologiei, la care se referă aici Camil Petrescu, pluralismul este o concepție adeseori eclectică care, într-un domeniu determinat, admite o multiplicitate de factori echivalenți, de principii care nu pot fi reduse la unitate. (F.I.)

[129] Vezi în vol. II, opiniile lui Camil Petrescu despre criteriu și judecățile de valoare.

[130] *Evoluționism.* Reproșînd evoluționismului identificarea animalelor superioare și a celor inferioare, Camil Petrescu vizează esența acestei teorii: transformarea speciilor unele în altele prin intermediul mutațiilor și selecției, situîndu-se, astfel, pe poziții fixiste, nedialectice. Din păcate gînditorul român, expediază problema, fără a expune argumentele care i-ar putea susține afirmația. Nu este exclus însă ca această sumară repudiere a evoluționismului să-și găsească explicația în caracterul nedefinitiv al lucrării. Dacă autorul ar fi avut răgazul să pregătească *Doctrina substanței* pentru tipar, astfel de pasaje ar fi fost, probabil, eliminate sau, în caz contrar, punctul de vedere al autorului ar fi mult mai bine susținut. (V.D.Z.)

[131] *Fenomene.* În faza criticistă a gîndirii sale, Kant înțelege prin fenomen forma subiectivă a existenței realității, al cărei corelat îl constituie lucrul în sine. Lucrurile sînt fenomene în măsura în care sînt sesizate prin intermediul formei legității conștiinței cunoscătoare. Fenomenele sînt simple reprezentări a căror coerență este asigurată de legile experienței și care-și au temeiul în altceva care nu e fenomen. Fenomenele nu sînt simplă aparență, ele au realitate empirică. Predicatele fenomenelor revin efectiv obiectului însuși, dar numai în raportul pe care-l au cu simțurile noastre, cu subiectul. Lucrurile le cunoaștem doar în modul în care le percepem, altor ființe le pot apărea altfel. Eul însuși e cunoscut tot în calitate de fenomen. Fenomenele sînt modul în care simțurile noastre sînt afectate de lucrul în sine necunoscut, sînt reprezentări pe care le trezesc în noi lucrurile prin faptul că ne afectează sensibilitatea. Legile care organizează fenomenele sînt proprii intelectului pur. (V.D.Z.)

[132] *Lucrul în sine*, termen filosofic acreditat de Kant, desemnînd lucrul așa cum este el, independent de subiectul cunoscător, de formele cognitive ale acestuia. Ca atare, lucrul în sine nu este obiect al cunoașterii, ci doar temeiul ei transcendent pe care-l postulăm și care

nu este derivabil din conştiinţa pură. Cunoaşterea umană este limitată, după Kant, la lumea fenomenelor. (V.D.Z.)

[133] *Raţiune*. La Kant, raţiunea teoretică, la care se referă aici Camil Petrescu (filosoful german vorbind şi de o raţiune practică), are două accepţii. În sens larg este vorba de facultatea de cunoaştere superioară, adică de raţiunea pură, care este facultatea cunoaşterii *a priori*, sediul principiilor acestei cunoaşteri. Critica raţiunii pure urmăreşte să deceleze tocmai ceea ce raţiunea, prin ea însăşi *(a priori)*, oferă cunoaşterii. În sens restrîns, raţiunea este facultatea principiilor, supraordonată intelectului care asigură unitatea sistematică a conceptelor intelectului, facultatea raţionamentului deductiv. Kant numeşte raţiune în această accepţie restrînsă şi facultatea de a judeca conform principiilor. (V.D.Z.)

[134] *Criticism*, atitudine filosofică inaugurată de Kant, în *Critica raţiunii pure* (vezi şi nota nr. 34), care se caracterizează prin examinarea posibilităţilor şi limitelor facultăţilor cognitive umane (critica cunoaşterii), ca premisă indispensabilă pentru orice demers filosofic. Criticismul se opune dogmatismului (preluării fără examen prealabil a anumitor teze filosofice, în special metafizice), dar şi scepticismului, care neagă cunoaşterii posibilitatea de a ajunge la certitudine sau chiar posibilitatea cunoaşterii. (V.D.Z.)

[135] *Conştiinţa pură* mai este numită de Kant şi transcendentală. Spre deosebire de conştiinţa empirică, conştiinţa pură constituie, pentru filosoful german, „apercepţia originară", care precede orice experienţă particulară în calitate de conştiinţă de mine însumi. În alt loc, Kant defineşte conştiinţa pură sau transcendentală ca simpla reprezentare a eului, la care se raportează toate celelalte şi care face cu putinţă unitatea acestora. (V.D.Z.)

[136] *Unitatea transcendentală a conştiinţei de sine* constituie, în viziunea lui Kant, condiţia indispensabilă a experienţei, cunoaşterii şi obiectivităţii acesteia. Unitatea experienţei are ca premisă unitatea transcendentală a conştiinţei de sine şi nu invers. Unitatea obiectului nu este altceva decît unitatea formală a conştiinţei în sinteza diversului reprezentărilor. (V.D.Z.)

[137] În lucrarea sa capitală, *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690), filosoful englez John Locke (1632—1704) a susţinut că toate cunoştinţele provin din experienţa senzorială, căci sufletul omului la naştere este ca o foaie nescrisă (tabula rasa), idei înnăscute neexistînd. El stabileşte, totodată, limitele intelectului uman şi lasă loc arbitrariului inspiraţiei personale. Studiază materia cunoştinţelor noastre, care sînt ideile senzaţiilor sau calităţilor percepute prin simţuri, ideile reflecţiei sau ideile facultăţilor sufletului nostru, dar susţine că nu putem totuşi avea nici o idee despre substanţa sau esenţa lucrurilor. În intenţia sa, *Eseul*, arătînd limitele spiritului, trebuia să dea un sprijin ideilor liberale şi toleranţei, pe care le-a susţinut întotdeauna împotriva lui Hobbes. Opere: *Scrisoare asupra toleranţei* (1689), *Tratat despre guvernarea civilă* (1690), *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690). (F.I.)

[138] Într-o notaţie, datată „noiembrie 1942", citim: „Cunoaşterea e strict obiectică. În acest sens, teoria nu are nici un rost. Chiar tendinţele istorice sînt date obiectice. Această realitate, care se desprinde

din obiecte, corespunde termenului: *am văzut idei*. Ştiinţa, fiind formularea matematică, rămîne să discutăm *obiectul cunoaşterii*. El este concretul, adică totalitatea structurală. Deci, este stabilirea unei ierarhii de semnificaţii în corespondenţă biunică cu ierarhia structurală. În acest sens, obiectul cunoaşterii este structuralul, opus cuantei, opus, deci, la ceea ce este trecător şi nesemnificativ, într-o ierarhie indefinită. Astfel, cunoaşterea apare ca o explicitare, ca o determinare". (F.I.)

[139] *Gedachtes*, substantiv derivat din participiul trecut al verbului german *denken* („a gîndi"). *Gedachtes* poate fi deci tradus prin „gîndit" (V.D.Z.)

[140] *Filosofiile raţionaliste dogmatice*. Este vorba de filosofiile raţionaliste anterioare lui Kant care nu supuneau unui examen critic propriile presupoziţii. Astfel, una din insuficienţele acestor filosofii era nedistingerea dintre planul metafizic (filosofic) şi cel teologic. (V.D.Z.)

[141] Amerigo Vespucci (1451—1512), navigator florentin. A luat parte, în 1497, 1499, 1501 şi 1503, la călătorii în Lumea Nouă, ca în anii 1505—1507 să exploreze regiunea Darien. Geograful şi cartograful german Martin Waldseemüller (1480—1521), într-o lucrare apărută în 1507, a desemnat Lumea Nouă ca pămînt descoperit de Amerigo Vespucci „Americi Terra vel America". În van s-a străduit, mai tîrziu, să-şi repare eroarea, scriind pe hărţile sale că a fost descoperită de Columb, numele de America se împămîntenise. (F.I.)

[142] Nici în caietele, nici în dosarele rămase în arhiva scriitorului, nu am reuşit să descoperim împlinirea acestei intenţii. (F.I.)

[143] Eric (Erik) cel Roşu (940—1010), explorator norvegian. Emigrat în Islanda, porneşte în căutarea unor insule necunoscute şi ajunge în 985 pe coasta de vest a Groenlandei („ţara verde", cum o numeşte el). În 988, revine în Islanda, în căutare de colonişti, şi reuşeşte să pornească cu 25 de corăbii spre ţărmul nou descoperit, ajungînd doar cu 14 dintre ele la destinaţie. Coloniştii se instalează în fiordurile din vestul Groenlandei, apoi la Austerbygd, iar Eric se stabileşte la Brattalid în Eriksfjord. Fiul său, Leiv Eriksson introduce creştinismul în Groenlanda, în jurul anului 1000, dar Eric refuză să se boteze. (F.I.)

[144] Nicolo Zeno (1326—1402), explorator veneţian. Plecat din Veneţia în 1390, se pare că o furtună l-a aruncat pe coastele insulelor Féroe şi ar fi participat, împreună cu fratele său, Antonio (?—1406), la expediţiile pirătereşti ale prinţului Zichmni, numit şi Henry Sinclair, conte de Orkeney şi de Caethness, între 1392 şi 1396. Se pare că au atins, în acea perioadă, şi coastele Groenlandei. După unele cercetări recente, Zeno ar fi îndeplinit însărcinări publice în Mediterana pînă în 1396 şi abia după aceea ar fi participat la expediţie. Fratele său, Antonio, întors în patrie în 1405, a scris povestea călătoriilor sale, care, prelucrată şi îmbogăţită de urmaşi de ai săi, a fost publicată la Veneţia, în 1558. (F.I.)

[145] Între anexele neincluse în volum, există cea intitulată de autor *Galileu*, care constituie un exemplu de experienţă perigetică transformată în experienţă apogetică şi se referă la clasica experienţă a planului înclinat al lui Galileu, anexă pe care o dăm în continuare.

„Fără să-și dea seama de semnificația însăși a faptului, Ostwald remarcă, pe drept cuvînt, că, în această experiență, «el a mărit timpul, cum se mărește un obiect cu ajutorul microscopului». De altfel, orice act de izolare și orice realizare experimentală este transformarea unui dat perigetic într-un dat apogetic, indiferent de nuanța acestei transformări, care este, într-adevăr, de feluri foarte deosebite. Astfel, experiența apogetică este uneori, izolare, este, deci, anularea unui perigetic de intricații, alteori, este numai sporirea tuturor contururilor fără ca raporturile dintre cicluri să fie schimbate, adică intricația rămîne, dar sînt schimbate raporturile cu invarianta organică a observatorului. Uneori este o dinamizare, alteori este o întîmplare fericită, care nu survine decît rareori (ca venirea unei comete în apropierea pămîntului). Uneori e vorba de zone periferice inițiale, alteori de periferice ale momentului de apogeu, adică de intricație, nu genetică, ci actuală, concretă și așa mai departe. Postulatul fundamental al sporirii cunoașterii prin spor tehnic este, însă, acela că prin ea avem lărgirea cîmpului vederii noosice, adică a intuițiilor esențiale, care ne dau absolutul obținut, în același timp, prin purtarea vederii noosice în spațiu tot mai departe (sau prin aducerea depărtării în orizont noosic, ceea ce e tot una) cît și prin sporirea acuității simțurilor. Firește, este vorba numai de o mutare treptată a limitelor indeterminării, fiindcă tot ceea ce, în cîmpul noosic, e dat absolut dacă e dat la scară experienței organice, analog unei călătorii pe un ocean infinit de mare și de adînc, unde nu poți *să deduci* în mod logic ceea ce va fi *dat concret* din ceea ce e dat. Adică, nu putem anticipa intuiții esențiale viitoare pe baza intuițiilor esențiale date. De aci, imposibilitatea de a deduce logic din fapte actuale, fapte viitoare cu valoare absolută. Nu se vor confunda aceste imposibilități de ordin pozitivist cu posibilitatea integrării tendințelor substanțiale prin intuiții substanțiale. În acest sens, desigur că substanța, fiind actuală, cuprinde tot propriul ei trecut, ca să folosim o categorie a orizontului individuației, căci pentru ea însăși categoria trecutului e fără sens în actualitatea devenirii. Nu prelungind frunzele se află substanța copacului, nici măcar florile, nici măcar fructele, ci în miezul fructului în germen, adică într-o realitate care scapă tocmai esențialului faptelor.

Ceea ce ne dă intuiția substanțială, spre deosebire de cea esențială, nu sînt faptele, ci tendințele în fapte, tendințele în apogeul faptelor, în esența experienței apogetice, dar aceasta nu mai e o cunoștință pozitivă, iar știința acestor cunoștințe, nici pe departe, nu mai poate fi numită știință pozitivistă. Cu atît mai mult cu cît există o resorbire de direcții în tendința care e miezul substanței însăși. Faptele rămîn la periferia substanței, din ce în ce mai simple, în structura lor, acolo unde complexitatea tendințelor face loc mișcărilor relativ simple, ca în mecanică, atît de simple încît o filosofie mioapă a confundat dialectica lor cu dialectica matematică, substanța lor cu legitatea, logica, formalul substanțial cu „posibilul" (tot ce e posibil e „real") matematic sau principial și așa mai departe. Periferia substanței e formală, dar nu în sensul raționalist al posibilului, ci prin omogenitatea și regularitatea maximă, dar nu absolută, a mișcărilor ei, care descriu traiectorii ușor de identificat cu cele matematice. Ecuațiile acestor periferii sînt aplicabile numai lor, ecuația substanței nefiind

prelungirea omogenă a datelor ei, ci amplificări, așa cum vîrful Mont-Blanc implică ecuația periferiei lui, dar o depășește cum depășește diferitele etape topografice. Structura ultimelor cinci sute de metri implică, desigur, ecuația structurii regiunii topografice de bază, dar, în același timp, nu e la fel cu ea, este ea plus altceva. Fiecare etapă ecuațională reia totul de la început. Același lucru e valabil și pentru copac.

Cînd este vorba de experiența internă se înțelege de ce introspecțiunea este nulă, în zonele perigetice, ducînd la iluzii echivoce. Anume, nu s-a găsit pînă acum o tehnică în stare să realizeze, așa cum a realizat Galileu, dintr-o experiență perigetică o experiență apogetică. Nu știm ce va aduce viitorul, însă putem să ne dăm seama că pînă acum filosofia și anexele ei, așa-zisele științe ale spiritului, n-au realizat nimic.

Practicarea mîndră a unei metode „intuiționiste", cu preferință în zonele perigetice, este un soi de aberație științifică, pe care n-o justifică nici chiar subtilitatea și formularea ingenioasă a unor rezultate, care tocmai în ingeniozitate și subtilitate își dovedesc candoarea științifică. Astfel, pe cînd partea sănătoasă a științei, cea autentică, încearcă, perfecționînd neîntrerupt tehnica, să cucerească tot mai mult din terenul perigeticului, încercînd să-l transforme într-un apogetic al structurilor măcar, așa-zisele științe ale spiritului sau, dacă preferați, cele noologice se îndîrjesc în zonele perigetice inițiale, obsedate de intuiții și analize mintale, mîndre că se găsesc pe calea științelor de laborator, comițînd o dublă și sporită greșală. Pe de o parte, ecuația de indeterminare lovește mai ales, și într-un mod cu deosebire complex, tocmai obiectul acestor științe, căci obiectul noologic este și instabil și multiplu coordonat și, mai ales, indefinit în intricații, iar, pe de altă parte, aceste științe nu pot folosi decît intuiția obișnuită adică neamplificată de o aparatură tehnică.

Ceea ce a realizat substanța este doar printr-o selecție a experiențelor dinamizate, obiectivate în operele de artă, adică folosind coeficientul personal al acelor pseudoaparate de mare sensibilitate care sînt artiștii. Firește că artiștii înșiși sînt momente apogetice ale omenirii. Dar experiența lor este dată anume cu titlu unic și concret, deci e neștiințific, în sensul „spiritului științific". Nu e mai puțin adevărat că fiecare cititor e liber să-și recunoască propria lui aventură psihologică în cele citite, iar numărul mare de cititori ai unui scriitor este o dovadă a eficienței lui în analiza trăirii, numai că se întîmplă foarte des că acești cititori se recunosc în descrieri cu totul opuse". (F.I.)

[146] Pe parcursul redactării *Doctrinei substanței*, Camil Petrescu înlocuiește termenul „microdoxic" prin „perigetic", după cum înlocuise „macrodoxic", din notațiile pregătitoare, prin apogetic. Apariția lui în ultima variantă se explică, probabil, printr-o scăpare a autorului. (V.D.Z.)

[147] *Revoluția coperniciană a formelor pure*, este vorba de revoluția kantiană în teoria cunoașterii și filosofie în genere, care a distins formele pure ale sensibilității (spațiul și timpul) și ale intelectului (categoriile), forme care nu datorează nimic experienței, ci constituie contribuția aparatului cognitiv uman la constituirea experienței. Din

independenţa faţă de experienţă, Kant deducea caracterul necesar şi universal al acestor forme. Considerînd această revoluţie ca fiind „inutilă", Camil Petrescu emite o opinie excesivă. (V.D.Z.)

[148] Filosoful german Arthur Schopenhauer (1788—1860) şi-a elaborat principala lucrare *Lumea ca voinţă şi reprezentare* sub influenţa filosofiei indiene Vedanta, precum şi sub influenţa lui Platon şi Kant, al cărui singur continuator legitim se considera. Lumea, care este obiectul experienţei şi este deci, după Schopenhauer, „reprezentarea mea" nu constituie decît latura ei exterioară. Nucleul, esenţa lumii nu o găsim aici, ci în lucrul în sine care este numit de el „voinţă". Obiectivările acestei voinţe în forţele naturii sînt atît de rang inferior, cît şi de rang superior (formele conştiente). Viaţa omului care este un efort continuu de afirmare, niciodată încununat de reuşită, stă sub semnul suferinţei. De sub tirania ei, omul se poate elibera temporar prin contemplaţia estetică şi definitiv prin înăbuşirea voinţei de a „trăi" (nirvana). Aceste idei dau în esenţă conţinut pesimismului schopenhauerian. În ce priveşte problema cauzalităţii, la care se referă Camil Petrescu, ea este tratată în special în dizertaţia lui Schopenhauer: *Despre rădăcina împătrită a principiului raţiunii suficiente* (1813). Cauzalitatea îşi are domeniul de existenţă în planul reprezentărilor empirice care îşi au forma *a priori* în spaţiu şi în timp. Ea poate fi considerată principiul devenirii. În schimb, cauzalitatea nu priveşte substanţa care este pentru Schopenhauer imuabilă. Ea nu se naşte şi nu piere şi nu se diminuează şi nici nu sporeşte cantitativ. Aşadar, legea cauzalităţii se referă doar la diferitele stări ale corpurilor, cum ar fi starea de repaos, mişcarea, forma şi calitatea lor, nu la existenţa purtătorului acestor stări (substanţa). Schopenhauer distinge trei forme de cauzalitate: cauză în sensul cel mai îngust în lumea anorganică, cauză în calitate de stimul în lumea organică şi cauză ca motiv, ipostază în care ghidează acţiunile conştiente. (V.D.Z.)

[149] Albert Brachet (1869—1930), embriolog belgian. Profesor de anatomie umană şi de embriologie la universitatea din Bruxelles. A contribuit la soluţionarea cîtorva probleme fundamentale ale embriologiei comparate a vertebratelor. Opere: *Oul şi factorii ontogenezei* (1917), *Tratat de embriologie a vertebratelor* (1921), *Viaţa creatoare a formelor* (1927) ş.a. Camil Petrescu a avut în bibliotecă *Tratatul de embriologie* în ediţia revizuită de A. Dalcq şi P. Girard şi apărut, în 1935, la Paris. (F.I.)

[150] Analizînd încercarea kantiană de-a salva unitatea eului prin unitatea transcendentală a conştiinţei de sine, capabilă să garanteze unitatea de apercepţie empirică, autorul o socoate „o iluzie de soluţie", deoarece aşează unitatea de apercepţie transcendentală în spontaneitatea intelectului, cînd, în realitate, „această unitate, atîta cîtă este, e esenţă sau substanţă", dată în intuiţiile respective ale ciclului necesar, înregistrată, sub categoria „unităţii intelectului, de spontaneitatea lui". Dar nu există o unitate sintetică de apercepţie necesară, ci numai una istorică şi contingentă. Unitatea o dă viaţa, adică durata eului biologic cu o nesfîrşită complexitate de mijloace: de la conştiinţă, suflet la individualitatea socială. Sînt atîtea euri cîte momente de accent are individul în viaţa lui. „Deasupra relativei permanenţe biologice, spune Camil Petrescu, ca pe o vatră permanentă, flacăra eului pîlpîie totdeauna alta, în funcţie de alimentul pe care îl primeşte". Ceea ce durează este temperamentul, adică „unitatea de reacţie organică".

„Adevărata unitate « transcendentală », unitatea de sinteză, în care e dat obiectul, este *actul de obiectivare* şi se traduce prin prezenţa voinţei, luînd forma caracterului în care conceptul de datorie e forma deductivă a unităţii sufleteşti". (F.I.)

[151] Autorul intenţiona ca, într-o etapă ulterioară de lucru, să unifice acest capitol cu „expunerea anterioară", aşa cum reiese dintr-o notaţie a sa. (F.I.)

[152] Benedetto Croce (1866—1952) este cunoscut, îndeosebi, datorită *Esteticii* sale (1902) concepută ca „ştiinţă a expresiei şi lingvistică generală". După Croce, arta este expresia sentimentului, act pur, însă vital, al intuiţiei. Ea articulează fluxul inform al experienţei brute. Nefiind obligată să reprezinte lucrurile aşa cum sînt şi nici să edifice, arta nu are de-a face cu adevărul, cu moralitatea şi nici cu legi, reguli şi convenţii de nici un fel. Opere: *Teatrul napolitan în secolele al XV-lea şi al XVI-lea* (1891), *Estetica — ştiinţă a expresiei* (1902), *Eseu despre literatura italiană a secolului al XVII-lea* (1907), *Estetica — ştiinţă a expresiei şi lingvistică generală* (1928), *Breviar de estetică* (1938) ş.a.

În nişte notaţii intitulate *Despre expresie în general* şi publicate postum *(Comentarii şi delimitări în teatru*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, p. 251—259), Camil Petrescu, plecînd de la contrazicerea afirmaţiei lui Croce, potrivit căreia cunoaşterea are două forme, o cunoaştere intuitivă şi o cunoaştere logică, susţine existenţa unei singure forme de cunoaştere şi deosebeşte, în schimb, două modalităţi de expresie: cea intuitivă şi cea logică. „Aceeaşi realitate cunoscută, mai precis, acelaşi fapt de cunoaştere, poate căpăta două expresii; ori una logică, ori una artistică, adică o expresie simbolică sau una reprezentativă". Expresia trebuie să fie capabilă să obiectiveze actul cunoaşterii, adică să dea caracter de universalitate şi permanenţă unui act psihic. Pentru ca ea să devină strict ştiinţifică trebuie să ia o formă matematică, iar artistică va fi în momentul cînd exprimă un raport efectiv, reprezentativ (elementul expresiei artistice fiind comparaţia, adică „traducerea unui moment al realităţii printr-un alt moment cu care să aibă o echivalenţă sensibilă").

Camil Petrescu consideră drept eronată identificarea de către Croce a intuiţiei şi expresiei cu arta, deoarece pot fi identificate doar cunoaşterea cu intuiţia, iar expresia se poate diferenţia în artă şi ştiinţă. (F.I.)

[153] *Eidetism*, vezi nota nr. 171.

[154] William Mac Dougall (1871—1938), psiholog american. Se dedică întîi psihologiei fiziologice, pentru ca, în timp, să se apropie de psihologia socială experimentală şi de psihologia instinctelor (în special la animale) adoptînd soluţii freudiene. Opere: *Introducere în psihologia socială* (1908), *O schiţă a psihologiei* (1923), *Psihanaliză şi psihologie socială* (1936) ş.a. (F.I.)

[155] *Gestalt*, termen german traductibil prin „formă", „configuraţie" sau chiar „structură". Termenul a fost mult folosit în psihologie şi teoria cunoaşterii. În psihologie a dat naştere unei orientări bine

cunoscute — *gestaltismul*, *Gestaltpsyhologie* sau „psihologia configurației". Prin *Gestalt* trebuie să înțelegem acele formațiuni ale căror părți sînt determinate de întreg, părțile susținîndu-se și determinîndu-se reciproc, sau sisteme ale căror însușiri esențiale nu pot fi obținute prin sumarea părților (întregul e mai mult decît suma părților), deoarece alături de elementele componente trebuie să ținem seama de relațiile dintre ele (ca în cazul tonurilor unei melodii). (V.D.Z.)

[156] James Hapwood Jeans (1877—1946), astronom, matematician și fizician englez. S-a ocupat de numeroase ramuri ale fizicii și ale astronomiei matematice. Aplicînd moleculelor teoria cinetică a gazelor, a verificat principiul echipartiției energiei și a determinat vitezele medii ale moleculelor. În domeniul astronomiei teoretice, a demonstrat inexactitatea teoriei cosmogonice a lui Laplace, înlocuind-o cu o nouă teorie despre formarea galaxiilor, fondată pe ideea de dematerializare. Jeans este totodată cunoscut pentru interpretarea filosofică a științei moderne. El susține că legile naturii sînt imprecise și că facultatea noastră de a le descrie și controla este individuală și subiectivă. Pentru el, determinismul și relația cauză-efect nu sînt valabile în universul fizic. Opere: *Astronomie și cosmogonie* (1928), *Prin spațiu și timp* (1934), *Noile baze filosofice ale științei* (1935), *Universul misterios* (1937), *Fizică și filosofie* (1943) ș.a. (F.I.)

[157] *Obiectizare*, constituirea obiectelor conștiinței (la Husserl), (vezi nota nr. 158). (V.D.Z.)

[158] *Constituire*. Așa cum declară în *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, Husserl consideră problema constituirii obiectualităților conștiinței, sau cum o mai numește „problema funcțională", drept problema „cea mai importantă". „Ea privește modul în care, de exemplu relativ la natură, noesele însuflețind materia (das stoffliche) și împletindu-se în continuumuri și sinteze, care unifică diversul, produc conștiința despre ceva, unitatea obiectivă a obiectualității manifestîndu-se aici și putînd fi determinată «rațional»" (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag, Martinus Nighoff, 1950, vol. I, p. 212). În continuare, Husserl precizează că termenul funcție nu trebuie luat în sens matematic, ci ca ceva care ține de esența noesei. Conștiința este întotdeauna conștiința de ceva, ține de esența ei de a conferi sens, adică de a conține în sine chintesența sufletului, spiritului, rațiunii. (V.D.Z.)

[159] *Hyle*, termen fenomenologic, creat pornind de la cuvîntul *din hylé* — „materie". La Husserl, el desemnează latura nonintențională a trăirii *(Erlebnis)*, și anume „datele senzoriale" *(Empfindungsdaten)*, cum ar fi datele de culoare, de pipăit, de ton, pe de o parte, și „sentimentele senzoriale" — plăcere, neplăcere și cele legate de sfera instinctelor, pe de altă parte. Latura hyletică este un moment al trăirii care, în ansamblul ei, are caracter intențional. Intenționalitatea este conferită de nivelul dătător de sens pe care Husserl îl numește *morfé* intențional, adică formă intențională. (V.D.Z.)

[160] *Gestaltpsychologie* sau „psihologia configurației", denumirea curentului întemeiat de M. Wertheimer, W. Köhler, K. Koffka care afirmau, bazîndu-se pe date experimentale, „primordialitatea întregului asupra părților în activitatea psihică" (Paul Popescu-Neveanu, *Dicționar de psihologie*, București, Editura Albatros, 1978, p. 290). Postulatele psihologiei percepției formulate de Wertheimer, în redarea autorului mai sus citat, sînt: 1) percepția este structurală încă de la început 2) întregul e perceput înaintea părților 3) percepțiile nu sînt distincte de senzații 4) organizarea stimulilor în cadrul percepției nu e aleatorie. (V.D.Z.)

[161] În articole de „întemeiere teoretică", în *Modalitatea estetică a teatrului*, ca și în *Modalitatea artistică*, întîlnim aceeași delimitare tranșantă între *imaginație* și *fantezie*. Fantezia nu implică activitatea spirituală, „care i se atribuie doar dintr-o atitudine negativmetafizică" și, ca urmare, ea nu creează nimic, ci doar combină facil cu elemente știute, nu are nici o legătură cu creația, care este „facultatea de reconstituire a realității interioare și exterioare" *(Modalitatea estetică*, p. 140*)*. (F.I.)

[162] Autorul semnalează aici pierderea unei pagini din manuscris și, din cele ce urmează, nu pare a o fi refăcut. (F.I.)

[163] Urbain-Jean-Joseph Leverrier (1811—1877), astronom francez. Descoperitor al planetei Neptun, în 1846, a mai efectuat și o revizie completă a tabelelor de mișcări planetare. Multă vreme, director al Observatorului astronomic din Paris. Opere: *Memoriu asupra determinării inegalității seculare a planetelor* (1841), *Teoria asupra mișcării planetei Mercur* (1842), *Cercetări asupra mișcărilor planetei Herschel* (1846), *Memoriu asupra variației seculare a elementelor orbitelor pentru cele șapte planete principale* (1847) ș.a.

În ceea ce privește promisiunea lui Camil Petrescu de a face analiza experienței apogetice a descoperirii planetei Neptun, este posibil să o fi făcut și să se fi pierdut odată cu atîtea pagini răzlețite din lucrarea sa, după cum este posibil, ca pierzînd din vedere ce și-a propus (doar știm că n-a mai putut reveni niciodată asupra întregului material) să nu o fi efectuat. (F.I.)

[164] În afară de *sensibilitatea organică*, care este „cunoașterea intuitivă esențială prin toate simțurile", autorul mai introduce noțiunea de *vivacitate organică* care este „o rezonanță biologică excesivă (ca în cazurile patologice) ale unei sensibilități adesea mediocre". De aci, dezacordul dintre obiectul sensibilității și reacțiunea nervoasă subiectivă. „Un subiectivism exagerat nu explică o sensibilitate corespunzătoare, ci doar reflexe biologice exagerate", iar vivacitatea va fi abandonarea în fața instinctelor, scăparea de sub frîna voinței. În schimb, autorul face din capacitatea de inhibiție, un criteriu — indiciu al sensibilității, aceasta funcționînd inhibitiv, deși este atentă și vie la toate impresiile. (F.I.)

[165] *Logica primitivilor*, a fost obiect predominant de studiu pentru sociologul francez Lucien Lévy-Bruhl (1857—1939), care, studiind comparativ cultura spirituală a societăților „primitive", a ajuns la concluzia că ea poate fi înțeleasă numai admițîndu-se că „primitivii", concepînd lumea în chip magic, ignorau legile cauzalității și aveau cel mult o gîndire prelogică. Camil Petrescu a negat existența gîndirii prelogice, atît în textul lucrării, cît și în niște notații datate „decembrie 1943", unde se ocupă de logică. De altfel, chiar Lévy-Bruhl a renunțat la această teză în ultima parte a vieții, fapt atestat de *Carnetele* sale, publicate postum și necunoscute la acea dată, probabil, autorului român. Acesta consideră „un soi de lege fundamen-

tală substanțialistă" faptul că *logicul* este întemeiat pe dorința sinceră, loială de a *comunica*. (Gîndirea nu poate fi ilogică, ci numai expresia). Chiar comunicarea de afirmații false, chiar orice greșeală, superstițiile, gîndirea mitică, gîndirea primitivilor, a copiilor sînt în cîmpul aceleiași logici. „Logica reprezintă în gîndire ordinea din lume, care nu e în funcție de oameni". Gîndirea oamenilor poate fi *alogică*, dar aceasta nu are nici o semnificație. Nu există altă logică, ci doar erori de logică. „A gîndi logic nu se învață, se învață numai să-ți controlezi gîndirea, nu în raport cu legile, ci cu realul. Deci, a gîndi e o axă și a-ți controla gîndirea e o altă axă". Referitor chiar la opiniile lui Lévy-Bruhl, autorul face cîteva remarci: „Renunțînd la «postulatul identității spiritului omenesc» și pretinzînd că individul e format de colectivitate, Lévy-Bruhl și școala sa, în loc să se ocupe de colectivitate și de structura ei, se ocupă de «mentalitatea primitivă» ca de o modalitate de gîndire individuală. În realitate, operațiile gîndirii individuale, care constituie mentalitatea, pleacă de la fondul comun al speciei, iar ceea ce ei înțeleg prin «mentalitatea primitivă», nu e o operație mentală individuală, ci este însăși cultura unei colectivități, în speță, cultura primitivă". (F.I.)

[166] Proclamînd dreptul individului la împlinirea personalității sale prin eliberarea de convențiile de orice natură, André Gide (1869—1951) propune ca materie a literaturii „adevărul hazardului", surprinderea insolitului și imprevizibilității actelor umane în reala lor spontaneitate, și nu explicitarea lor. Susținînd libertatea intelectuală, glorifică, totuși, dorința, în ceea ce are ea mai senzual, și propovăduiește ideea „actului gratuit". Omul este „animalul capabil de un act gratuit", spune un personaj din *Prometeul* gidian, după cum un alt personaj va merge pînă la „crima nemotivată". A fost unul dintre fondatorii publicației „Nouvelle revue française". Despre teoria gidiană a actelor gratuite, de care Camil Petrescu se mai ocupă și în alte comentarii, spune în *Teze și antiteze* (p. 29) că este „mecanicistă și meschină intelectual". (F.I.)

[167] Încă de la *Primele* schițe teoretice pentru *Modalitatea artistică a teatrului*, datate 1927 (vezi *Comentarii și delimitări în teatru*, pag. 311—319), Camil Petrescu delimitează conținutul și sfera cenesteticului de cea a artei și consideră că „atributul de care se ocupă cenestetica este agreabilul", iar ca lege ar avea faptul că orice senzație prelungită obosește. În sfera cenesteticii erau incluse: frumosul din natură, „jocul ca o cheltuială de energie", „munca întovărășită de ritm și cîntec" ș.a. Dar sfera are o cuprindere mai largă căci, din cîmpul operelor de artă, o întreagă categorie se desprinde și se integrează în aria efemerului, caracteristic cenesteticii. Operelor din această categorie le va spune, însă, „estetice", deosebindu-le de cele „artistice". Opera de artă se impune printr-un complex de calități ca durata și intensitatea, își cîștigă prestigiul în timp, dar e înțeleasă numai pe straturi, ea „intră în viața omenirii suferind eclipse trecătoare sau excese de strălucire în raport cu sensibilitatea epocilor", în vreme ce opera estetică se impune „atacînd valorile mari actuale, proclamîndu-se de la cele moarte". Opera estetică își formează un partid care o impune, dar în momentul în care devine populară se și apropie de apus, căci s-a ridicat o nouă metodă estetică, care începe un nou ciclu, care poate dura între 2 și 50 de ani. (F.I.)

[168] Legat de semnificație, autorul își mai propune un deziderat, neîmplinit însă. Cităm dintr-o „notă proprie": „Așa cum Louis de Broglie a dizolvat materia în unde, Husserl dizolvă conceptul, percepția într-o complexitate, iar eu trebuie *să dizolv natura în semnificații*". (F.I.)

[169] *Macrognosică*, termen creat de Camil Petrescu pornind de la cuvintele grecești *makros*—„mare" și *gnosis*—„cunoaștere", sensul său fiind, deci, cel de cunoaștere majoră. Experiența macrognosică este sinonimă cu „experiența apogetică". (V.D.Z.)

[170] Erich Rudolf Jaensch (1883—1940) a rămas în istoria gîndirii ca întemeietor al *eideticii* — metodă de cercetare a vieții sufletești care este dominată de imagini vizuale. Dintre numeroasele sale lucrări mai importantă este cea intitulată *Eidetica și metoda tipologică de cercetare* (1923). (V.D.Z.)

[171] Redăm în traducere articolul *Eidetik* din dicționarul filosofic al lui Heinrich Schmidt la care se referă Camil Petrescu: „Concept al psihologiei: cu prilejul cercetărilor «asupra construcției lumii percepțiilor și a structurii ei, la vîrsta tînără», precum și «asupra lumii reprezentărilor tinerilor și construcției vieții intelectuale», E. R. Jaensch a constatat (1920) o metamorfoză sufletească: inițial percepțiile și reprezentările copiilor constituie încă o singură formă de trăire, numită eidetică, al cărei conținut este desemnat ca «o imagine intuitivă, optică, subiectivă». Jaensch explică particularitățile ei pe baza a două tipuri constituționale: tipul T (tetanoizii) și tipul B (basedowenienii). Înaintea pubertății structura trăirii eidetice se divide și apar pentru prima dată copii negative, pe de o parte, și reprezentări și imagini-amintiri, pe de altă parte, ambele deosebite de percepții. Și în celelalte domenii senzoriale se petrece un proces analog. Acest fenomen ontogenetic își are paralela în filogeneza psihologiei popoarelor: oamenii originari, oamenii primitivi au fost și sînt, precumpănitor sau în întregime, eideticieni. Artiștii plastici sînt și astăzi, în parte, eideticieni. Simțurile inferioare (mirosul etc.) nu trec prin metamorfoza opticului, aici adultul este tot atît de eidetic ca și primitivul" (H. Henning, *Psychologie der Gegenwart*, 1925). Încă Nietzsche intuise eidetica: „Prin diviziunea muncii, simțurile sînt aproape desprinse de gîndire și judecată, în timp ce înainte erau nedespărțite de ele. Și mai demult, trebuie că dorințele și simțurile au fost una". (H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1934, pag. 141) (V.D.Z.)

[172] *Esențe dependente și independente*. În *Idei pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică*, Husserl vorbește de esențe dependente și independente ca fiind echivalente perechii abstract-concret. O formă neindependentă este o formă categorială care trimite în mod necesar la un substrat a cărui formă este. În acest sens, forma logică pură (de exemplu, forma categorială „obiect") este dependentă de toate materiile obiectuale, categoria esență de toate esențele determinate. O esență neindependentă este numită de Husserl „abstractum", în timp ce o esență independentă „concretum". (V.D.Z.)

[173] Eduard Spranger (1882–1963), psiholog și filosof german al culturii, s-a format sub influența lui Dilthey. A fost, de asemenea, influențat de Rousseau și filosofia valorilor prin Rickert. A încercat o întemeiere psihologică a științelor spiritului, axate, ca la Dilthey, pe comprehensiune, înțelegere *(Verstehen)*, care reprezintă modalitatea de interpretare a conținuturilor de sens ale spiritului obiectiv. După el, există, în funcție de modalitățile principale de interpretare, șase forme de viață concretizate de tot atîtea tipuri de oameni (teoretic, economic, estetic, social, politic, religios). Dintre lucrările sale reținem: *Fundamentele științelor spiritului* (1905), *Forme de viață* (1921), *Problema morfologiei culturii* (1936), *Probleme ale culturii contemporane* (1953). (V.D.Z.)

[174] *Apofantic.* La Aristotel, apofantic (în greaca veche *apofanticos* însemna „afirmativ") denumea propozițiile predicative. Husserl înțelegea prin *apofantică* teoria formelor semnificațiilor logice, respectiv a propozițiilor predicative, a judecăților în sensul logicii formale. Astăzi, prin apofantic se caracterizează sensul originar, aristotelic al judecății de forma subiect-predicat: subiectul e lămurit prin folosirea ca predicat a constituenților săi esențiali sau accidentali. (V.D.Z.)

[175] O întregire la definirea semnificațiilor, aflăm din cîteva note răzlețe, în care Camil Petrescu se ocupă, în primul rînd, de „capitalul individual de semnificații". În constituirea acestuia, semnificațiile sînt date într-o anumită ordine care e ordinea obiectelor constitutive ale prezenței originare. Experiența individuală aduce o construcție, numită de autor, *carcasă*, de semnificații, care reproduce (pe cît îi e cu putință celui care a înregistrat percepția) ordinea și ierarhia constitutive ale obiectului vizat. Această *carcasă* nu e dată într-o percepție unică, ci într-o elaborare noetic-noematică, în care noemele capătă o existență ideală și sînt realizate în acte noetice, succesive. Chiar dacă obiectul real dispare, rămîn semnificațiile lui, care pot fi comunicate mai departe cu ajutorul semnificațiilor echivalente din experiența colectivă prin reconstituire verbală și alte mijloace. Fiecare cultură are mijloacele sale de reconstituire de la pictură pînă la mijloacele mecanice moderne, mijloace, oricum, limitate. Semnificațiile experienței indirecte, din care o parte sînt date în intuiție și altele înscrise în planul descriptiv al conștiinței, deși se pot descompune și recompune, nu se sintetizează cu ușurința cu care, printr-un soi de simplă sugestie, se întregește obiectul unei percepții. Întregirea pentru obiectele din orizontul individual nu se împiedică de mari dificultăți, dar cele dintr-un orizont străin, spre a fi reconstituite, au nevoie de un suport de semnificații, traduse în concretul lor, pe care autorul le numește „semnificații implicate". Așadar, carcasa dată este completată mereu de noi combinații, de noi jocuri de semnificații. În ce limite sînt posibile aceste combinații ar rămîne să arate doar o „morfologie a semnificațiilor", care, singură „ar îngădui o legalizare a procedeelor empirice".

Pentru autor, raporturile dintre obiectele naturii sînt raporturile dintre semnificațiile lor și „logic ar fi ca semnificațiile să păstreze aceleași raporturi, care se găsesc între obiectele naturii (fizice și psihologice)". Dar intervine faptul că aceste raporturi sînt variabile nu numai după legile naturii, dar și după facultățile istorice (în plan istoric variază după fiecare experiență individuală, așa cum fiecare obiect, păstrîndu-și identitatea, esența, variază structural după fiecare percepție), care introduc, în planul semnificațiilor, completări sau discriminări noi. Cînd e vorba de o întîmplare (pe care autorul o consideră a fi „un obiect dat în spațiu și timp deodată"), conținînd o succesiune de modificări, adică o succesiune de esențe noi, în care esențele felurite se asociază diferit, „în planul discriptiv se realizează ideal noi înlănțuiri".

Deoarece semnificațiile logice sînt urmărite de logica formal ontologică, cele cantitative de știința pură, cele apofantice țin de diversitatea și compoziția naturii, ar rămîne ca noua „morfologie a semnificațiilor" să se ocupe de cele *concrete*, ținînd seama că „implicarea semnificațiilor e în funcție de caracterul lor specific. Cel dintîi caracter specific al semnificației concrete este polivalența, care este, principial, nelimitată". Ce sînt, însă, aceste semnificații concrete? „Întregirea datelor absolute ale intuiției esențiale se face cu imagini integrate. Aceste imagini integrate sînt semnificațiile concrete". Dar ele nu-și capătă sensul decît în cadrul unei cuante și sînt, astfel, complementare cu datele absolute, în cuantă își capătă ele sensul real, ca în exemplul pe care îl dă Camil Petrescu mai departe în corpul lucrării cu omul în frac, în plină zi, pe stradă. (F.I.)

[176] Camil Petrescu se delimitează de filosofiile anterioare și prin modul în care se referă la calitate și cantitate. Dacă bergsonismul, ca și fenomenologia, în parte, au devenit „științe ale calității", pe cînd fizicalismul raționalist și alte concepții „sînt științe ale cantității", „dimensiunea substanțială le implică pe amîndouă". Calitatea nu e suficientă în titlul de substanțialitate, după cum nici cantitatea. „Substanța este calitatea în indefinită creștere cantitativă". (F.I.)

[177] Citim într-unul din caietele-anexă ale lucrării: „Fiecare *structură substanțială* e urmată automat de o idee, ca un chip frumos de caricatura lui, așa cum Don Quijote e urmat de Sancho Panza. Don Quijote însuși e urmat de ideea de Don Quijote, iar Sancho Panza de ideea de Sancho Panza". (F.I.)

[178] Printre notații întîlnim o mențiune cu sublinierea: *esențial*, în care citim: „Trebuie să-mi fixez definitiv motivul inacceptării echivalenței între *noțiune* și *idee*. E mai întîi deosebirea de sursă. Noțiunile sînt de origine empirică, rezultate din: observație, determinarea esențialului și caracteristicului; de aici, formarea noțiunii, generalizarea. Ideile sînt apriorice (ideea de triunghi, ideea de tată, ideea de creator etc.), în realitate, sînt convențiuni a priorice, în același timp, „direcții ale spiritului". Ele au o existență condiționată. După opinia sa, „metafizicienii vor să transforme noțiunile în idei, iar pozitiviștii, ideile în noțiuni".

O altă precizare, de această dată pentru neechivalarea *noțiunii* cu *conceptul*: „Conceptele sînt eterne, iar noțiunile trecătoare. Conceptul de *masă* nu poate fi distrus și va fi totdeauna valabil cu el însuși. Noțiunea de *ihtiozaur* e legată de existența speciei respective". Corect ar fi să se folosească mereu pluralul la noțiuni („toți leii sînt animale sălbatice") și singularul la concepte („cercul este..."). Conceptul are numai conținut, nu și sferă. „În orice caz, sfera lui nu e luată în seamă, nu ar putea modifica din conținut", în vreme ce sfera

noţiunii poate produce modificări în conţinut ori poate să fie obligată la scindări. (F.I.)

[179] Într-o amplă notaţie se aduc precizări în completarea *esenţei substanţei*, despre realul substanţial care e alcătuit din date axiale, din structuri care pot fi: forme individuale, matrice (structuri germinale) şi structuri creatoare de matrice. Este un „real pe axa adîncimii (faţă de formele superficiale)", consideră autorul, şi e greu de „gîndit", căci pe axa autenticităţii reale ocupă un loc mai puţin aparent, mai puţin material. „Deocamdată nu poate fi gîndită nici structura germinală", care este totuşi o etapă mai evidentă fizică decît structurile creatoare de matrice. „Acest real profund, generator de real superficial, poate fi tradus, nespus de neprecis, chiar caricatural, prin idei, categorii etc." Dificultatea de a-l gîndi vine din marea lui instabilitate dinamică şi din imensa, cvasi infinita, lui complexitate axială (ce se determină pe o axă, „se indetermină" instantaneu pe altă axă).

Axialitatea constituie o modalitate proprie cunoaşterii substanţiale „aşa cum matematica deductivă era proprie filosofiei raţionaliste şi cum ideea de lege cantitativ matematică este proprie ştiinţei pozitiviste". „A cunoaşte şi a studia o zonă a realului înseamnă a-i determina, în primul rînd, axialitatea (axele)". Dar autorul subliniază că axa nu trebuie înţeleasă geometric, căci nu e o axă liniară neîntreruptă, ci are ceva de scară (uneori o şi numeşte axă „scalară") şi din spirală, în acelaşi timp.

Dar ce e cu realul substanţialist? După substanţialism, sînt reale structurile concretului, în ordinea, în ierarhia substanţialităţii lor. Există, aşa dar, grade de realitate, pornind de la datele individuale (cuantele, indivizii, monadele etc.), trecînd prin datele matriciale (speciile, entelehiile, instituţiile etc.), prin datele substanţiale (generatoarele de specii în acte de creaţie) spre substanţa însăşi, generatoare a întregului concret. Această mişcare în real, pe axa adîncimii, a numit-o *dinamism creator*, cu menţiunea să nu fie confundat cu elanul vital al lui Bergson, care este, însă, „simplu automatism generator", sau cu dinamismul conceptual al lui Leibniz. Camil Petrescu recunoaşte că înţelegerea substanţei este de mare dificultate, de vreme ce „simpla înţelegere a entelehiei, care e doar o treaptă pe scara substanţei, e apreciabilă". El ţine, totodată, să se delimiteze de ideea de substanţă întîlnită la raţionalişti, unde „e doar o schemă caricatural geometrică a substanţei", căci între substanţa sa şi substanţa acestora distanţa este aceeaşi ca între un proces vital concret şi un proces logic. (F.I.)

[180] Camil Petrescu cunoştea în detaliu lucrările lui Albert Einstein (1879—1955), fapt atestat de zecile de pagini de conspecte din lucrările acestuia. După ce, în diverse notaţii, încearcă să precizeze locul teoriei relativităţii în ştiinţa şi filosofia modernă, se opreşte, în notaţia intitulată *Erorile fizicii moderne*, asupra a ceea ce constituie, după opinia sa, limitele teoriei einsteiniene: „Toate corectările aduse de teoria relativităţii nu sînt decît un exemplu de utilitate ştiinţifică agravată de confuzie filosofică provocată ca o consecinţă a primei erori. Pentru ameliorarea insignifiantă (de fracţiuni infinitezimale) se pune în discuţie şi se periclitează tot edificiul fizicii substanţiale, fiindcă se ignoră şi sensul ştiinţei şi semnificaţia substanţei. Faptul

că nu există un punct origine pentru măsurarea distanţelor şi un punct origine pentru sincronizarea ceasornicelor nu înseamnă că urmează o relativizare generală. Faptele o dovedesc, căci măsurătorile în astronomie sînt posibile, iar ştiinţa substanţei explică această posibilitate. Este aci superstiţia raţionalistă veche că o măsurătoare matematică exactă corespunde unei explicaţii absolute, universale şi necesare. O teorie care ameliorează măsurătorile cu o secundă la o sută de mii de ani e un indiciu raţionalist de perfecţie. Tocmai pentru că e prea logic, nu este aşa. Totuşi, poate că etapa relativistă a fost necesară pentru tranziţia spre substanţă, cum au fost necesari Bergson şi Husserl. E de urmărit substanţa în ecuaţiile relativităţii". (F.I.)

[181] *Logos*. Dicţionarul grec-francez al lui Bailly grupează, într-adevăr, sensurile cuvîntului logos în două mari grupe, cu subdiviziuni numeroase în care sînt înregistrate nuanţele semantice. Primul sens mare este cel de „cuvînt", „vorbire" *(parole)*. Celălalt de „raţiune" *(raison)* înţeleasă ca facultatea de a gîndi, intelect, bun simţ, raţiunea de a fi a unui lucru — temeiul său, exerciţiu al raţiunii — judecată etc. (V.D.Z.)

[182] Emile Loubet (1838—1929), avocat şi om politic francez. După ce a deţinut, în repetate rînduri, portofolii ministeriale, este ales preşedinte al Republicii Franceze la 18 februarie 1899 şi funcţionează ca atare pînă la 17 ianuarie 1906. În timpul preşedinţiei lui se revizuieşte procesul Dreyfus, are loc Expoziţia universală din 1900 şi se pun bazele apropierii anglo-franceze numită „antanta cordială". (F.I.)

[183] O notaţie datată 24 martie 1942, purtînd menţiunea „termen ales decisiv", aduce specificarea „Esenţa ortologiei substanţialiste constă în înlocuirea sistematizării raţionaliste cu axializarea substanţialistă: Se pot păstra împărţirile în ştiinţe: ortologia biologiei, ortologia fizicii sau biologia ortologică, fizica ortologică, filosofia ortologică ş.a.m.d."

În ulterioare notaţii, întîlnim intenţia de a publica un volum format numai din postulate ortologice, simple formulări, enunţuri ca la Euclid, „fără nici o obligaţie de a dovedi nimic, fără nici o dorinţă de a convinge pe nimeni", conform doctrinei substanţei. Aceste formulări intenţionau să menţioneze sectoarele din ştiinţă şi filosofie care au fost confirmate, ca şi cele care au fost infirmate. Ortologia ar fi trebuit, în acest volum, împărţită pe ştiinţe, iar fiecare postulat să fie urmat de o formulă matematică, capabilă să-i surprindă esenţa, formulele bazîndu-se pe simbolizare, pe operaţii. Autorul intenţiona ca acest prim volum să fie urmat de unul sau mai multe volume de comentarii. (F.I.)

[184] Între notaţiile răzleţe întîlnim o altă definire a noţiunii: „ierarhia semnificaţiilor determinate substanţial (formulate în expresii ştiinţifice) constituie *ortologia*. Aceasta este, deci, întoarcerea substanţei asupra ei însăşi într-un act de autocreaţie". (F.I.)

[185] *Epistemologie*, ramură, centrală astăzi, a teoriei cunoaşterii care studiază valoarea *cunoaşterii ştiinţifice* obiectivitatea şi adevărul la care ajunge. Epistemologia tradiţională, parte a marilor sisteme filosofice, nu colabora direct cu ştiinţa, ci se apleca asupra construcţiilor ştiinţifice existente, preluînd adesea un element nou din cadrul ei şi extinzîndu-i *a priori* valabilitatea asupra întregii cunoaşteri.

Epistemologia actuală, spre deosebire de cea clasică, tinde să se transforme într-un moment esențial al elaborării faptului științific, să participe, deci, direct la elaborarea teoriilor științifice. (V.D.Z.)

[186] În *Modalitatea estetică a teatrului*, ca și în diverse articole legate de arta scenică, autorul neagă existența *improvizării*, ca fiind imposibilă. Niciodată, după știrea sa, „nu s-a improvizat un spectacol, cu adevărat în fața spectatorilor, și numai pentru o singură seară, cu titlul de reprezentație teatrală", fără ca în prealabil, în repetiții să nu se fi presupus situațiile de improvizat, canavaua ș.a. Chiar Commedia dell'Arte își desfășura reprezentațiile pe o canava stabilită pentru toată seria de reprezentații, chiar dacă aluziile la evenimentele zilei erau pregătite doar cu cîteva ore înainte de spectacol.

Un exemplu de simulare a spontaneității trăirii, reprobabilă din punct de vedere dramatic, a ideii de improvizare a fost, pentru Camil Petrescu, teatrul lui Pirandello și a sa piesă *Șase personaje în căutarea unui autor.* (F.I.)

[187] În scurtul său studiu *Esența doctrinei artei*, ce ar fi trebuit, prin extindere, să devină un capitol din lucrarea despre semnificația artei, în general, și a teatrului, în special, studiu apărut în volumul *Comentarii și delimitări în teatru*, București, Editura Eminescu, 1983, (pag. 244—250), precum și în *Modalitatea estetică a teatrului*, întîlnim opinia autorului despre *motivul obiectivării în artă*. Pornind de la faptul că „arta implică, în esența ei, ideea de durată" (postulatul ideii de durabilitate) și că omul vrea să transmită timpurilor care vin după el „conștiința lui, sub toate aspectele, în toată structura ei", face mai departe precizarea că „artistul năzuiește să-și obiectiveze personalitatea, căci obiectivarea e condiția esențială a existenței" (există numai ceea ce este înregistrat de o altă conștiință). Omul cultural vrea să se obiectiveze pentru posteritate, să înregistreze, în conștiința omenirii (cultura eternă), valorile sale sufletești cele mai prețuite, în fruntea cărora se află, condiționîndu-le pe toate, inteligența. El identifică aici cunoașterea cu obiectivarea, și pe aceasta o bifurcă în obiectivarea artistică și obiectivarea științifică, generînd astfel, opera artistică și opera științifică. Principial, arta și știința ar trebui să se ocupe de totalitatea concretului, domeniu unic, și să fie două expresii ale aceleiași realități, „că arta este obiectivarea inteligenței, adică a cunoașterii, reiese și din faptul că acolo unde nu este dovada inteligenții însăși, a lucidității intenționate în realizare, nu poate fi vorba de artă". Presupunînd luciditatea nuanțelor, presupune existența unor semnificații, atît în operă („actul de creație intențional"), cît și în receptare, în contemplație. (F.I.)

[188] Legată de nevoia (instinctul) de obiectivare prin artă, decurge interogația lui Camil Petrescu: „ce relație este, istoric, între a cunoaște și a fi artist?". Și va răspunde: „esențial nici una". Căci așa cum sînt artiști care simt că nu pot transcrie în operă tot ceea ce văd și cunosc, tot astfel sînt oameni cu „firi de artiști" care se opresc în fața dificultăților obiectivării prin artă. Decalajul sensibil dintre momentul cunoașterii și cel al realizării ține de greutățile tehnice, care sînt sub condiția biologicului. „Dar sînt și greutățile impuse de comparație", care este un act esențial în obiectivare.

Într-o „anexă", se ocupă pe larg de ideea apropierii profanilor de cîmpul artelor sub îndrumarea unui maestru creator el însuși, care, sprijinind „profanul cu personalitate" și ajutîndu-l să scape de prejudecățile legate de contactul cu artiștii evoluați în subspecie, poate duce la opere împlinite (referirea este, îndeosebi, la cîmpul literelor, dar și al artelor plastice).

„În sine, analiza procesului creației, perigetic în zona de indeterminare, e greu de făcut, iar în apogetic intervine altă zonă de indeterminare care e organismul biologic al creatorului, care presupune un echilibru între acte". „Se poate spune că există faze de recunoaștere, că, lucrînd, artistul aprofundează opera, dar necontenit cunoașterea precedează. În știință, la fel." (F.I.)

[189] Nicolas-Sadi Carnot (1796—1832), căpitan de geniu, a demisionat pentru a se consacra cercetărilor științifice. El a studiat legile căldurii, dilatării comparative a gazelor și aplicația mecanică a vaporilor. Principiul zis „al lui Carnot" a fost enunțat, în 1824, în lucrarea *Reflecții asupra puterii motrice a focului și asupra mașinilor capabile să dezvolte această putere.* După principiul său „nu există transformarea căldurii în energie fără întrebuințarea a două surse de temperaturi diferite", aceasta constituind una dintre cele două legi fundamentale ale termodinamicii. Principiul echivalenței lui Carnot a fost stabilit pe bază de experiențe și constituie o legătură generală între diverse științe experimentale și a permis intuirea sau explicarea a numeroase fenomene fizice și chimice. Actualmente, „principiul echivalenței" se enunță astfel: „oricare ar fi sistemul întrebuințat pentru a transforma energia în căldură sau căldura în energie există un raport constant E (echivalent mecanic al căldurii) între cantitatea de energie și cantitatea de căldură". (F.I.)

[190] Pentru a preciza termenul de *proprietate*, autorul îl delimitează de cel de inerență, amîndouă fiind, logic, modalități. În vreme ce, inerențele sînt a priori, universale și necesare, proprietățile fenomenelor sînt date a posteriori și sînt substanțiale. (F.I.)

[191] Întinderea și diversitatea cercetărilor lui Louis Pasteur (1822—1895) a făcut ca numele său să fie legat de mai multe domenii ale științei. Promotor al metodei experimentale, a ajuns la rezultate și teorii de mare importanță atît în domeniul fizicii, chimiei, cît și al medicinii (membru al Academiilor de științe și de medicină, apoi al Academiei Franceze). A descoperit cauzele și vaccinul turbării, urmărind procesul de fermentare lactică și alcoolică, a precizat procesul ce îi poartă numele (pasteurizare), precizînd modalitățile de contagiune și mijloacele de evitare, chirurgia a putut practica antisepsia, asepsia și izolarea bolnavilor; industria, la rîndul ei, a beneficiat de metodele sale care au dat o nouă dezvoltare fabricării alcoolurilor ș.a. (F.I.)

[192] În altă parte, întîlnim o delimitare mai tranșantă. Plecînd de la ideea că aparatura întrebuințată de știință este o prelungire a simțurilor, deci cunoașterea prin intermediul aparatelor este tot cunoaștere prin simțuri („aparatele cele mai desăvîrșite nu explică nimic mai mult decît ochiul care vede, dar sporesc domeniul vederii"), Camil Petrescu consideră „cercetarea științifică" drept un termen impropriu și propune termenul de „cercetare tehnică". Tehnica este numai metoda. „În laboratoare nu se face știință, ci în biblioteca laboratoa-

relor. Metoda e tehnică, e sistematică, dar numai prin abuz se confundă sistematicul cu științificul. Nu prin laborator, a descoperit Pasteur microorganismele, ci în laborator le-a văzut și și-a confirmat intuiția substanțială". O altă notație conchide: „Nu există azi o știință adevărată, ci doar o tehnică științifică". (F.I.)

[193] Camil Petrescu repudiază ades toate încercările anterioare de constituire a *psihologiei* ca știință, de la psihologia pură pînă la behaviorism, socotindu-le eronate. Cea dintîi nu poate exista din „antinomia actului", cea de-a doua, reală în imagini, este totuși lovită, în esența ei, de faptul că e „o psihologie oarbă, fără semnificație".

Introspecția este posibilă, nu ca examen psihic, ci ca „examen al modificărilor interioare", al urmelor lăsate de acestea, în cazul cînd există. „Noutatea stă în puterea de a evoca imaginile, putere, de altfel, limitată". Chiar Bergson renunța la ea și reținea „numai jocul liber al evocării imaginilor", care pot fi momente psihice atîta vreme cît sînt direct prezente (deci, inaccesibile) sau în măsura în care devin noi imagini. Toate sînt însă acte psihice la trecut (actul vederii noosice, impersonal, nu poate fi dat decît într-o intuiție a posteriori a momentului). Cînd intervalul dintre imagini (acte psihice la trecut) este foarte scurt, avem „iluzia unei continuități psihice, care devine realitate psihică aparentă." (F.I.)

[194] Vezi nota nr. 216.

[195] Participant activ la Revoluția franceză, Maximilien-François-Isidore de Robespierre (1758—1794) a fost supranumit „Incoruptibilul" de către Marat, pentru onestitatea sa. Ghid politic al iacobinilor, i-a condus împotriva girondinilor, care l-au acuzat de poziții dictatoriale. A votat condamnarea la moarte a lui Ludovic al XVI-lea, ca și a lui Desmoulins și Danton. După executarea hebertiștilor și a girondinilor, în 1794 (în martie și, respectiv aprilie), a condus politica guvernului revoluționar. Una din legile impuse de el suprima orice formă de procedură, supunîndu-i chiar pe membrii Convenției, pe care i-a ridicat astfel împotrivă-i. În 9 Thermidor, ședința Convenției, cu toate eforturile lui Roberspierre și Saint-Just de-a se impune, s-a terminat printr-un decret de arestare a acestora. A fost ghilotinat în 10 Thermidor, punînd capăt momentului istoric numit „Teroarea".

Robespierre este unul dintre eroii piesei lui Camil Petrescu *Danton* (vezi nota nr. 199).

[196] Parcurgînd creația literară și publicistică a lui Camil Petrescu, devine izbitoare constanta folosire a operei shakespeariene drept criteriu și termen de comparație și la fel de constanta referire la *Hamlet* ca pisc de neatins, ca „prototip dramatic". Există, în acest apel obsedant, o aspirație a creatorului spre perfecțiune, dublată de dorința de a descoperi, mereu, noi și noi sensuri în discursul shakespearian. Pentru Camil Petrescu, opera lui Shakespeare conține în esență tot ceea ce a frămîntat intelectualitatea lumii, de la începuturile sale, avînd în centrul ei problema cunoașterii. În nici o operă, și poate nici în realitate, oamenii superiori n-au fost atît de torturați de marile probleme ca eroii shakespearieni. „Toată îndoiala lui Hamlet în fața adevărului, a morții, a vieții sociale, e îndoiala omenirii în fața puținului pe care îl rupe din necunoscut" (*Rampa*, nr. 3064, 8 aprilie 1928). Personajul substanțial, singurul care-l interesează pe autor, în teatru, nu reprezintă pe nimeni, este el. Este un tip semnificativ, nu reprezentativ." Pe cine reprezintă Hamlet? Anglia? Danemarca? Pe nimeni. Nu e reprezentativ. Drama lui Hamlet va fi conflictul existenței sale cu cei ce-l înconjoară, dar, mai ales, cu gîndul lui însuși. Va fi într-o permanentă hulă interioară, fiindcă, în conștiința lui, se luptă imagini și judecăți contradictorii despre cei vinovați. Această incapacitate de a cunoaște, de a ști, de a desprinde, din multiplicitatea concretă, adevărul atunci cînd omul ar avea nevoie mai mult ca oricînd să cunoască este drama lui Hamlet" (*Teatru*, vol. III, București, Ediția Fundația pentru Literatură și Artă, 1947, pag. 505). Ca dramă a lucidității, piesa conține „una dintre cele mai zguduitoare reprezentări ale lumii", eroul său fiind „cel mai complet personaj din cîte au fost create vreodată". „În sensul văzut de noi, scrie Camil Petrescu în același loc, nu e dramatică decît confruntarea între operele conștiinței pure, iar intensitatea dramatică este în funcție de amploarea acestei sfere și de orizontul ei de cunoaștere. Iată de ce o dramă nu poate fi întemeiată pe indivizi de serie, ci axată pe personalități puternice, a căror vedere îmbrățișează zone pline de contraziceri. Urmează de aci, o consecință poate surprinzătoare. Tocmai din pricina acestei ample și, deci, dialectice reflectări a lumii în conștiință, personajele de dramă nu pot fi «caractere», în înțelesul normal al teatrului, și iată de ce Hamlet nu e un «caracter». Un caracter nu e în funcție de jocul revelațiilor conștiinței sale, nu e, deci, în funcție de acte de cunoaștere, ci reprezintă o forță unitară, neinfluențabilă". *Hamlet* este „una dintre puținele drame absolute" și „cea mai substanțială dintre toate". Dar ce implică pentru Camil Petrescu „drama absolută"? În primul rînd, „un cadru al esenței conjugat anume, o infrastructură ontogenetică, cu prezențe din toate modalitățile depășite filogenetic". Personajul dramei absolute „este un om de specie nouă, capabil de crize în conștiință de ordin cognitiv, nu moral, în esență". Aceste crize în conștiință pot ajunge pînă la „tulburări ale personalității", ca în cazul lui Hamlet, la care, însă, conștiința și intelectul sînt generatoarele „întregii vieți sufletești; care nu e constituită din «elemente» ori «fundamente», intensitatea pasională fiind ea însăși în funcție de conștiință". După opinia sa, deci, intelectul nu se opune pasiunii, ci, dimpotrivă, îi sporește intensitatea. (F.I.)

[197] Socrate (469—399 î.e.n.) a orientat filosofia spre studiul omului și în special spre studiul moralității, îndepărtîndu-se de filosofia naturii cosmologică cultivată de predecesori. În același timp, Socrate s-a opus relativismului moral profesat de sofiști. Studiul omului, formarea tinerilor, călăuzirea sufletului constituiau scopul filosofiei sale. Ironia și maieutica spirituală reprezentau calea de a atinge scopul amintit. Pentru Socrate, virtutea se poate învăța; ea constă în cunoașterea acțiunii corecte. Corectă este acțiunea care urmărește folosul real al omului și astfel contribuie la fericirea sa. Condiția rectitudinii morale o constituie autocunoașterea, îndeplinirea cerinței oracolului delphic: „cunoaște-te pe tine însuți!". În ce privește tăria voinței lui Socrate, Camil Petrescu nu exagerează deloc: condamnat la moarte de atenieni pentru vina de a fi subminat zeii oficiali și de a-i fi înlocuit cu zei noi, el refuză să fugă pentru a evita executarea sentinței și-și împlinește destinul în moarte. Învățătura lui Socrate a fost exclusiv orală. O cunoaștem în special din dialogurile platoniciene. (V.D.Z.)

[198] Împrejurările vieții lui Spinoza (1632—1677), pe care le are în vedere Camil Petrescu cînd îl numește printre filosofii cu voință puternică, sînt următoarele: opiniile sale privitoare la sensul învățăturii Vechiului Testament, divergente în raport cu punctul de vedere admis de comunitatea evreiască din Amsterdam, din care Spinoza făcea parte, au dus la excluderea sa din această comunitate și la îngreunarea considerabilă a existenței sale materiale. De acum încolo, o bună parte a celor necesare traiului și-a asigurat-o Spinoza prin munca de șlefuire a lentilelor. În ceea ce privește opera lui Spinoza, spicuim din notațiile lui Camil Petrescu: „Necesitatea lui Dumnezeu la Spinoza este impusă de conceptele a priorice. Adică, nici Dumnezeu nu poate face ca în triunghi să ai patru unghiuri. Deci, Dumnezeu e obligat să fie rațional. Deci, Dumnezeul lui Spinoza e supus categoriilor kantiene și e identificat cu ele. Mai exact, e de admirat prudența și abilitatea lui Kant. Ideea fundamentală a lui Spinoza e că nimic absurd nu poate exista în lume. Deci, acoperire completă între rațional și existent (cam la fel și Leibniz, Hegel). Spinoza nu poate admite voința (cauza prin sine), căci ar contrazice definiția substanței, a lui Dumnezeu, care e singur cauză prin sine". (V.D.Z.)

[199] Georges Jacques Danton (1759—1794), om politic, avocat și orator francez, unul dintre conducătorii Revoluției burgheze din Franța (1789—1794). În 1790, a fondat clubul cordelierilor, iar în anul următor a fost ales substitut al procurorului Comunei din Paris, apoi ministru al justiției. Membru al Comitetului salvării publice și al Convenției naționale. A fost principalul organizator al apărării naționale. În urma conflictului său cu hebertiștii și robespierriștii a fost arestat, acuzat de trădare și ghilotinat.

Camil Petrescu i-a închinat o dramă, în 1924—1925, considerîndu-l „una dintre cele mai complexe personalități pe care le-a înregistrat istoria". În aceleași pagini din *Addenda la Falsul tratat*, din care am citat, mai notează: „*Danton* înseamnă pentru mine revelația Marii Revoluții Franceze... Aproape zi și noapte, citind sau scriind, am lucrat într-un soi de uitare concentrată mai bine de un an". Pentru ceea ce leagă lucrul la această dramă de lucrarea sa filosofică mai reproducem: „Noi credem într-un principiu de penetrabilitate și de coordonare în structura psihologică aproape tot atît de strict ca o determinare morfologică. Este ceea ce noua filosofie și psihologie germană numește « Die Gestalttheorie », adesea « Gestalpsychologie » și care singură poate permite reconstituirea unei personalități din elementele disparate și ades contrazicătoare furnizate de istorie. Numai printr-o intuiție esențială a întregului, nesfîrșit mai prețioasă decît atîtea date, care pot fi simple înregistrări eronate a unor martori care, chiar cînd sînt de bună credință, se dovedesc adesea sau prea pasionați sau chiar destul de mărginiți, o figură istorică poate fi pe deplin lămurită. O condiție premergătoare, de nelipsit, pentru posibilitatea unei intuiții esențiale ni se pare însă așezarea personajului în cadrul lui adevărat și nevoia de a-i cuprinde totalitatea momentelor de seamă". Camil Petrescu, *Teatru*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1947, vol. III. (F.I.).

[200] Această ierarhizare, rămasă între anexe și neînglobată în lucrare de către autor, a fost introdusă cîteva pagini mai sus, la sfîrșitul subcapitolului despre *Modalitatea științifică*. (F.I.)

[201] Referiri la *teatrul pur* întîlnim îndeosebi, în manuscrisele care urmau a se constitui în *Modalitatea artistică a teatrului*. Astfel, în studiul despre *Structura teatrului ca un capitol din estetica prezenței (Comentarii și delimitări în teatru*, pag. 297—310) reia discuția despre formele „pure" ale artelor. Ultimele decenii ale secolului trecut și primele ale veacului nostru sînt caracterizate în artă „prin intenția de purificare, prin redarea nobleții originare, prin emancipări categorice, prin revoluție". Era o formă de protest împotriva academismului, a naturalismului, a compromisului, bastardizării, și se încerca întoarcerea la originea artelor respective, „eliminarea succesivă a tot ce nu aparținea specificității acelei arte". Ideea de teatru pur a căpătat diverse accepții în funcție de fiecare reformator. Unii au pretins întoarcerea la Commedia dell'Arte, la mistere, la ceremonia simbolică, alții au situat în prim-plan „acțiunea" ca esențială în dramă, iar esența acțiunii fiind mișcarea s-a ajuns la altă formă de teatru pur. „În general, printr-un acord stabilit succesiv, s-a suprimat *înțelesul*, căci a apărut anecdotic, prea accesibil și, în același timp, era comun tuturor artelor... Poezia, plină de noblețe nu putea avea ca esență « înțelesul », fiindcă acesta caracterizează, în deosebi, proza... Pictura a înlăturat și ea « subiectul anecdotic », ca aparținînd gîndirii comune, iar în teatru s-a cerut înlăturarea « textului » ori completa lui subordonare, fiindcă e comun și altor arte: prozei, poeziei epice". Și „teatrul pur a devenit teatru-mișcare, teatru-festivitate, teatrul-artificialitate strictă".

Intenția lăudabilă a fost căutarea esenței, dar s-a procedat fără perspicacitate, „fără aplicație profundă, fără cunoașterea structurilor, fără un sens al semnificațiilor". De aici, eroarea. Din neînțelegere și refutare integrală au fost contestate și „momente de teatru autentic", dar oricum, toate aceste căutări au avut contribuția lor în formularea „noii structuri" a epocii. (F.I.)

[202] Volumul *Teze și antiteze* la care autorul se referă în corpul lucrării și editorii în note, a apărut în 1936, la Editura Cultura Națională și cuprinde articole apărute începînd din 1922 în „Revista Vremii", „Universul literar", „Omul liber", „Gazeta", „Adevărul", „Viața literară", „Cuget românesc", „Progresul social", „Revista română", „Cetatea literară", „Cuvîntul" liber", „Revista fundațiilor regale" ș.a. Autorul intenționa să publice o serie de volume cuprinzînd articolele sale referitoare la *Critică* și *Delimitări critice*, *Comentarii și delimitări în teatru*, *Problematica muncii intelectuale*, dar n-a izbutit să-și împlinească acest gînd. Reeditarea acestor articole se justifica, în ochii autorului, prin faptul că ele puteau deveni „un document al epocii lor". (F.I.)

[203] Este vorba despre articolul *Modalitatea și tehnica romanului polițist*, publicat întîi în „Revista fundațiilor regale", anul I, nr. 8, august 1934 și apoi în volumul *Teze și antiteze* (p. 85—109). (F.I.)

[204] În *Fenomenologia trăirii estetice* care trebuia să devină un capitol din *Modalitatea artistică* sînt marcate datele *emoției artistice* ca emoție încercată „la identificarea unei lucidități într-un act de cunoaștere" sau, mai concis: „emoția artistică este luciditatea în trăire" și nu poate exista în afara sentimentului de valoare, a conștiinței unei valori artistice. Emoția artistică nu e mai intensă decît cea cenestetică (căci voluptatea și plăcerea sînt mai puternice), dar este de altă calitate. (F.I.)

[205] *Armonia* îi apare lui Camil Petrescu ca fiind acordul dintre subiect şi obiect, propriu-zis, „adeziunea biologică la acest acord sau împăcarea spiritului cu acordul. Realizarea armonică este foarte facilă în gîndirea dialectică şi deosebit de grea în gîndirea adecvată".

„Sensibilitatea la armonie", notează în altă parte, „este cea mai primitivă şi, îndeosebi, cea la armonia muzicală al cărei ritm este corelat şi dedus din ritmul biologic. Poate fi întîlnită şi la unele animale. Progresul armoniei ritmice constă în complexitatea relativă, sporită a canonului. Armonia plastică este, de asemenea, destul de primitivă ca înregistrare". „Armonia schematică oricît s-ar complica, rămîne tot o formulă kaleidologică". (F.I.)

[206] *Nomosic*, termen creat de Camil Petrescu avînd ca punct de plecare cuvîntul elin *nomos*—„lege". Nomosic este, deci, echivalent cu adjectivul „legic" (V.D.Z.)

[207] „Nouvelle Revue Française", revista lunară de literatură şi critică, apărută la Paris în 1910, apoi în 1913, reluată în 1919—1940, 1953—55, 1962. Printre directorii revistei s-au numărat: Jacques Rivière, Gaston Gallimard, Jean Paulhan. În anii cînd Camil Petrescu făcea referiri la revistă scriau în paginile ei: Jean Cocteau, François Mauriac, Albert Thibaudet, Paul Valéry, André Gide, Julien Green, Benjamin Cremieux, Georges Duhamel, Paul Claudel, Jacques de Lacretelle, Paul Morand, Jean Giraudoux, Valéry Larbaud, André Malraux, Max Jacob ş.a. (F.I.)

[208] Paul Souday (1869—1929), ziarist şi critic francez, a colaborat la: „Rappel", „Temps", „Revue Encyclopédique", „Revue universelle" ş.a. Din 1912 pînă în 1929, asigură foiletonul literar al ziarului „Temps". În afară de o culegere cu articolele din ultima publicaţie, i se mai datorează o ediţie a *Memoriilor* lui Voltaire (1927), *Marcel Proust, Paul Valéry, André Gide* (1927), *Les Romantiques à l'Academie* (1927), *La societé des Grands esprits* (1929). Şi-a exersat misiunea de critic cu multă conştiinţă, independenţă, dar şi căldură, acordînd mai puţină importanţă elementelor formale şi ocupîndu-se, îndeosebi, de valoarea ideatică a operelor analizate. (F.I.)

[209] „Temps", cotidian francez de seară, fondat în 1861 de A. Nefftzer, urmat la conducerea ziarului de Adrien Hébrard. Rămas fidel unei vechi tradiţii de liberalism, cel care a fost numit „cel mai mare ziar al Republicii", a numărat printre colaboratorii săi personalităţi de seamă ale culturii artelor şi politicii franceze ca J.J. Weiss, Ferdinand Sarcey, Anatole France, Paul Souday, A. Tardieu. Ultimii directori au fost E. Mireaux şi J. Chastenet de Costaing, succedînd membrilor familiei Hébrard. Ziarul, care s-a mutat la Lyon la începutul celui de al doilea război mondial, a încetat să apară la 30 noiembrie 1942 în momentul ocupării oraşului de către armatele germane. După 1944, ziarul „Le Monde" a adoptat formula sa publicistică şi l-a înlocuit. (F.I.)

[210] Paul Valéry (1871—1945), poet şi eseist francez. Consideră poezia drept o „sărbătoare a intelectului", realizabilă sub o cenzură lucidă, de atitudine pură a inspiraţiei subconştientului („dar al hazardului"). Rod al unei elaborări lungi şi răbdătoare, poezia nu poate fi decît un exerciţiu pur intelectual şi, eliberată de contingenţe, devine realitate sublimată a spiritului, elan în pură idealitate.

Pentru Camil Petrescu, opera lui Valéry va fi exemplul permanent de „caligrafie a fenomenului pur", inutilă şi neacceptabilă, iar poetul va fi ades pomenit ca „poet de înalt prestigiu, dar în esenţă mediocru, diletant cu emfază meditativă". (F.I.)

[211] *Pariul lui Pascal*, modalitate prin care gînditorul francez (1623—1662), recunoscînd că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată raţional, pleda în favoarea admiterii acestei existenţe. Întrucît trebuie ales între existenţa şi inexistenţa lui Dumnezeu, opţiunea în favoarea existenţei fiinţei divine are avantajul că dacă pierdem, nu pierdem nimic, în schimb, dacă cîştigăm, cîştigul e total. (V.D.Z.)

[212] Jacques Rivière (1886—1925), scriitor şi critic francez. Lucrările sale despre literatura franceză *(Treizeci de ani de viaţă franceză* şi *Studii* — 1912*)* marchează un reviriment în spiritul critic francez din secolul nostru. Prieten apropiat cu majoritatea literaţilor de la începutul veacului, el a purtat o amplă corespondenţă cu Alain Fournier, Saint John Perse, Marcel Proust, Paul Claudel apărute şi în volum. Din 1919 pînă în 1925, a condus publicaţia „Nouvelle Revue Française", prin intermediul căreia a lansat o serie de mari scriitori francezi, printre care şi Proust, căruia i-a consolidat gloria. Opere: *Aimée* (1922), *Pe urma lui Dumnezeu* (1925), *Rimbaud* (1930) ş.a.

Într-un interviu luat de Camil Baltazar, Camil Petrescu mărturisea: „Sînt cîteva personalităţi care, cunoscute, ghicite din opera lor, au fost, ca oameni, obsesiile gîndirii mele. Foarte puţini: Jacques Rivière, directorul atît de puţin înţeles al celebrei, totuşi, „Nouvelle Revue Française", Marcel Proust, despre a cărui viaţă mi-am făcut o bibliotecă documentară... Reinhardt. Pe cei doi dintîi n-am apucat să-i cunosc şi a fost una din marile mele tristeţi..." (C. Baltazar, *Evocări şi dialoguri literare*, Bucureşti, Editura Minerva, 1974, pag. 231). (F.I.)

[213] Nu de puţine ori, Camil Petrescu îşi exprimă opiniile defavorabile privitoare la tradiţionalism, în general, şi la cel promovat în artă, în special. Încă din articolul său *Substanţialismul*, deci 1928 (vezi *Prefaţa*), îl consideră o aberaţie care încearcă să se opună evoluţiei care este ireversibilă, iar pe tradiţionalişti îi declară străini de substanţa adevărului. „Durata este ireversibilă în aşa măsură încît nu există nici un fenomen care să se poată sustrage acestui adevăr. Nici chiar detaşata contemplare, nici examenul, nici simpla constatare". Bine înţeles, autorul nu neagă ideea de tradiţie, căci „a susţine că un mare scriitor nu are rădăcini în tradiţie e o mare copilărie". Şi mai departe scrie: „Adevărul e că tot ceea ce tradiţionalismul invocă din trecut nu e decît un şir lung de forme abandonate de substanţial, asemeni tuturor pieilor pe care un şarpe le-a lepădat trăind. Strict teoretic, tradiţionalismul nu e decît o serie infinită de modernisme clasate. Organicismul, invocat de el, este una dintre cele mai intolerabile uzurpări intelectuale".

Punînd în raport *tradiţia şi substanţa*, autorul într-o notaţie intitulată ca atare, precizează: trecutul unei entităţi istorice (individ, comunitate, popor) e un dat mecanic exterior, e numai revelaţia substanţei, şi numai într-o anume măsură, avînd chiar un caracter antitetic faţă de aceasta. Tradiţia este, la rîndul său, o formă materială exterioară cu intenţii de „surogat al substanţei". Şi exemplifică: „romanii care

au cucerit lumea erau cei care nu aveau un trecut glorios, iar romanii care au pierdut-o erau tocmai cei care îl aveau".

În altă parte citim: „În momentul în care tradiția este altceva decît un simbol, ca la englezi, ori o simplă reacțiune necesară, este falsă".

[214] În anul 1940, în fiecare număr al „Revistei fundațiilor regale", sînt publicate note semnate de Camil Petrescu despre situația războiului cu scopul de a face „o inscripție cronologică", avînd caracter de arhivă. În nr. 7 (din 1 iulie) apare însemnarea *Mai—Iunie* (pag. 224—226), în care se referă la specialiști și falimentul lor. După relatarea dezastrelor de pe frontul de vest, citim:

„Mai întîi e absolut necesar să facem o discriminare a termenilor. De care *specialiști* e vorba? În genere, la specialiștii militari se gîndește toată lumea, dar o acțiune de amploarea unui război comportă o serie întreagă de eșaloane de răspundere care toate sînt dispuse astfel încît să exercite un *control de constituire* și acest sistem de eșaloane e cel care are importanța decisivă, nu greșeala unor specialiști de stat major.

Este, mai întîi, vorba de *specialiștii comandamentului*, care aleg pe specialiștii statului major. Acest eșalon poartă o răspundere mult mai mare decît primul, a cărui răspundere e foarte redusă. Urmează un eșalon de specialiști și mai important, cel care alege pe specialiștii comandamentului, este eșalonul *specialiștilor politici*... Alături de această serie de eșaloane este o serie de control care are și ea răspunderea ei. Este seria opiniei specializate care judecă. În speță, este vorba de *specialiștii criticii militare*, de *specialiștii presei și editurii*, care publică pe specialiștii militari și, ultim eșalon, în această serie, cel mai responsabil, *opinia publică însăși*, care se specializează în selecționarea gazetelor și editurilor, în proclamarea autorității criticilor. Iată, deci, unde duce lanțul răspunderilor cu o fatalitate inexorabilă și iată cum opinia publică se autoflagelează cînd condamnă pe specialiștii militari. De altfel, se autoflagelează duios, cu candoare și, în același timp, cu desăvîrșire inutil, deoarece și ea, fiind specializată, nu se poate corija. Căci dedesubtul nevinovatei înșiruiri de mai sus stă ceva care depășește mintea omului, o antinomie metafizică". În continuare, este dat un exemplu „de o expresivitate unică", deși dă abea „o idee foarte vagă" asupra acestei antinomii. Este vorba de atitudinea căpitanului Liddle Hart, specialist în critica militară care, comentînd prima conflagrație mondială i-a acuzat pe specialiștii militari că ar conduce războaiele după metodele celor precedente, dar, același Hart, personaj influent pe lîngă premierul britanic Chamberlain, despre războiul aflat în plină desfășurare a emis o opinie asemănătoare cu cei criticați anterior. Și Camil Petrescu afirmă în continuare că „specialiștii n-au fost niciodată și nu pot fi vinovați de crima de care sînt acuzați". Nu e rolul lor să aibă inițiativă. Rolul lor extrem de important este să „execute tehnic ordinele precise pe care le primesc". „Specialiștii sînt absolut necesari și greșesc numai acei care cer, din lipsă de inteligență, specialiștilor altceva decît e rolul lor să realizeze". (F.I.)

[215] În afară de poezia propriu-zisă, susține Camil Petrescu, există o poezie în sensul versificației, de la Mallarmé încoace, continuată de Paul Valéry, este *poezia tehnicii poetice*, adică „este evoluarea în dialectic a valorii poetice, a expresiei". Acesta ar fi „un caz evident de progres prin dialectic", pentru că, după ei, poezia a avut la îndemînă o tehnică mult superioară celei dinainte. (F.I.)

CUPRINS